


Vilfredo Pareto


KPA 1826

ŒUVRES
D'ARISTOTE

TRAITÉ DE LA PRODUCTION
ET DE LA DESTRUCTION DES CHOSES

TRAITÉ SUR MÉLISSUS, XÉNOPHANE ET GORGIAS

MEAUX. — IMPRIMERIE J. CARRO.

TRAITÉ
DE LA PRODUCTION ET DE LA DESTRUCTION DES CHOSES
D'ARISTOTE

SUIVI
DU TRAITÉ SUR MÉLISSUS, XÉNOPHANE ET GORGIAS

TRADUITS EN FRANÇAIS
POUR LA PREMIÈRE FOIS
ET ACCOMPAGNÉS DE NOTES PERPÉTUELLES

AVEC
UNE INTRODUCTION
SUR
LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE
MEMBRE DE L'INSTITUT
(Académie des sciences morales et politiques)



PARIS
A. DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR
Rue des Grès-Sorbonne, 7, actuellement rue Cujas
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE
Rue Saint-André-des-Arts, 41

1866

ORIGINES

DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Les deux traités réunis dans ce volume sont une polémique contre l'école d'Élée, une des plus anciennes de la philosophie grecque. Le berceau de la philosophie est dans les colonies des côtes de l'Asie-Mineure : Thalès, Pythagore, Xénophane, etc. ; antécédents admirables, Homère, Sapho, etc. ; l'astronomie, les mathématiques, l'histoire, la médecine, etc., etc. Les trois confédérations : les Éoliens au nord ; les Ioniens au centre ; les Doriens au midi. Esquisse des principaux événements auxquels les philosophes ont été mêlés, de Thalès à Mélissus, de 620 à 430 avant notre ère ; lutte de l'Ionie contre la Lydie, et contre l'empire des Perses. — Moyens matériels qu'on avait dans l'antiquité pour écrire des ouvrages ; les livres depuis Thalès jusqu'au temps d'Aristote ; témoignages d'Hérodote, de Thucydide, de Xénophon, de Platon, d'Aristote ; emploi général du papyrus égyptien ; fabrication du papier, d'après Pline ; lettres de Cicéron. Démonstration de ces faits ; papyrus conservés dans nos musées, encriers et roseaux des scribes, remontant au moins à vingt-cinq siècles. — Originalité de la philosophie grecque ; elle ne doit rien à l'Orient ; comparaison avec la philosophie Hindoue. — Conclusions sur le système de l'école d'Élée ; sens véritable de la théorie de l'Unité.

J'ai réuni avec intention les deux traités qui remplissent ce volume. Ils me semblent répondre l'un

et l'autre à un même ordre d'idées. Dans le premier, Aristote s'efforce de démontrer, contre le système de l'unité et de l'immobilité de l'être, comment les choses se produisent et comment elles finissent; dans le second [1], c'est la même discussion directement soutenue contre des représentants de l'école d'Élée, Xénophane, qui en est le fondateur, et Mélissus, qui a conservé encore les principes de cette doctrine, au moment où Socrate substitue aux incertitudes antérieures une philosophie nouvelle et définitive. La pensée est identique dans les deux traités; la forme seule est différente; ici, l'exposition générale d'un principe; là, une réfutation spéciale du principe contraire. Je reviendrai brièvement, à la fin de cette préface, sur la valeur de ces deux ouvrages, qui méritent d'être plus connus qu'ils ne le sont; mais d'abord, je tiendrais à faire voir, aussi clairement que je le pourrai, ce qu'était le mouvement philosophique auquel Xénophane et Mélissus ont concouru, soit pour le créer, soit pour le suivre.

Xénophane et Mélissus! ce sont là des noms bien anciens; au premier coup d'œil, il est assez difficile de comprendre qu'ils puissent exciter de nos

[1] Voir plus loin, pages 191 et suivantes, la Dissertation spéciale sur l'authenticité et le caractère du Traité sur Mélissus, Xénophane et Gorgias.

jours un sérieux intérêt. Ces deux philosophes vivaient cinq ou six siècles avant notre ère; et à cette distance, il semble que l'érudition seule puisse encore se sentir pour eux quelque sympathie surannée, et s'informer de leurs systèmes oubliés depuis si longtemps. Je ne veux pas certainement faire le procès de l'érudition; mais je conçois les préventions qu'elle soulève, quand elle s'enfonce dans l'étude de ces temps reculés, où les documents font défaut, et dont il ne nous est resté que d'informes débris. Ici cependant plus que partout ailleurs, je demande qu'on veuille bien l'écouter un instant; car le sujet dont elle traite, à propos de Xénophane, est un des plus importants et un des plus vivants de toute l'histoire de l'esprit humain.

Ce n'est pas moins que la naissance de la philosophie, dans le monde auquel nous appartenons.

Pour la philosophie orientale, nous ne savons et peut-être ne saurons-nous jamais rien de précis en ce qui concerne ses époques principales et ses révolutions. Les temps, les lieux, les personnages nous échappent presqu'également, insaisissables et douteux dans l'obscurité impénétrable qui les recouvre. Nous connaîtrions même ces détails avec toute l'exactitude nécessaire, qu'ils pourraient satisfaire notre curiosité sans nous toucher beaucoup. La philosophie orientale n'a pas influé sur la nôtre; en

admettant même qu'elle l'ait précédée dans l'Inde, dans la Chine, dans la Perse, dans l'Égypte, nous ne lui avons emprunté quoi que ce soit; nous n'avons point à remonter à elle pour connaître qui nous sommes et d'où nous venons. Au contraire, avec la philosophie grecque, nous nous rattachons au passé d'où nous sommes sortis. Malgré les aveuglements d'un orgueil trop souvent coupable d'ingratitude, nous devons ne jamais oublier que nous sommes les fils de la Grèce; elle est notre mère à peu près dans toutes les choses de l'intelligence. Interroger ses débuts, c'est encore interroger nos propres origines. De Thalès, de Pythagore, de Xénophane, d'Anaxagore, de Socrate, de Platon, d'Aristote jusqu'à nous, il n'y a qu'une différence de degré; nous sommes tous dans la même voie, ininterrompue depuis tant de siècles, poursuivie sans relâche, et qui ne change pas de direction, tout en devenant de plus en plus longue et plus belle. Apparemment, nous n'avons point à rougir de tels ancêtres; et tout ce que nous avons à faire, c'est d'en rester dignes en les continuant.

On a pu dire, non sans justice, que la philosophie était née avec Socrate [1], et cet admirable personnage

[1] Voir l'Introduction à l'Histoire de la philosophie, 2e leçon par M. Victor Cousin, cours de 1828; voir aussi l'Histoire générale de la philosophie, 3e leçon, page 102.

tient en effet une telle place qu'on a pu lui faire cet honneur insigne d'associer son nom à ce grand événement. Mais Socrate, modeste comme il l'était, n'eût pas accepté cette gloire ; il savait mieux que personne qu'avant lui il y avait déjà près de deux siècles que la philosophie s'essayait, quand il lui donna la force et le charme qui depuis lors ne l'ont plus quittée. Ce n'est pas à Athènes que la philosophie est née ; c'est dans l'Asie-Mineure ; car à moins de rayer de l'histoire les premiers des grands noms que je viens de rappeler, il faut reculer cet événement de deux cents ans environ ; le progrès inauguré par Socrate était une continuation ; ce n'était pas une initiative.

Toutes les origines sont nécessairement obscures ; on s'ignore toujours soi-même au début, et la tradition pour ces premiers temps est incertaine, comme les faits eux-mêmes, qui ont passé presqu'inaperçus. Cependant si l'on n'exige point ici des précisions impossibles, les commencements de la philosophie grecque doivent nous paraître assez clairs pour qu'il n'y ait aucun motif plausible d'en douter. Thalès était de Milet ; et l'histoire a constaté sa présence à l'armée d'un des rois de Lydie, vers la fin du vi[e] siècle avant notre ère. Un peu plus tard que lui, Pythagore, rentré, après de longs voyages, à Samos, sa patrie, la fuit pour éviter la tyrannie de Poly-

crate, qui l'opprime, et il va porter ses doctrines sur les côtes orientales de la grande Grèce à Sybaris et à Crotone. Xénophane, pour des raisons assez analogues, s'éloigne de Colophon ; et se réunissant à des fugitifs de Phocée, qui, à travers bien des périls, avaient enfin trouvé un asyle sur les bords de la mer Tyrrhénienne à Élée (Hyéla ou Vélia), il fonde dans cette ville, alors toute récente, une école qui en a illustré le souvenir.

Pour le moment, je m'en tiens à ces trois personnages, les uns et les autres chefs d'écoles qui sont immortelles, quoique nous en sachions bien peu de chose : l'école d'Ionie, l'école Pythagoricienne et l'école d'Élée. Tout à l'heure, je pourrai associer à ces trois noms une foule d'autres noms que l'histoire de la philosophie ne peut pas omettre plus que ceux-là.

Mais rien qu'à considérer Thalès, Pythagore et Xénophane, un fait me frappe. Ils sont tous les trois de cette partie du monde Hellénique qui s'appelle l'Asie-Mineure, et ils sont presque contemporains. Milet sur le continent, Samos dans l'île de ce nom, et Colophon, un peu au nord d'Éphèse, sont à peine à vingt-cinq lieues de distance ; sur cet étroit espace, presqu'au même moment, la philosophie trouve son glorieux berceau. Pour ne pas sortir de ces limites soit de lieux, soit de temps, soit même de sujet,

joignez à ces trois noms de Thalès, de Pythagore et de Xénophane, ceux d'Anaximandre et d'Anaximène, qui sont aussi de Milet ; d'Héraclite, qui est d'Éphèse ; d'Anaxagore, qui est de Clazomène, un peu à l'ouest de Smyrne dans le golfe de l'Hermus ; de Leucippe et de Démocrite, qui étaient peut-être également de Milet, ou d'Abdère, colonie de Téos ; de Mélissus, qui est de Samos, comme Pythagore. Joignez en outre les noms de quelques sages, moins éclairés que les philosophes, mais non moins vénérés : Pittacus de Mytilène dans l'île de Lesbos, compagnon d'armes du poëte Alcée pour renverser la tyrannie, et déposant, après dix ans de bienfaits, la dictature que ses concitoyens lui avaient remise ; Bias de Priène, donnant à la Confédération Ionienne des conseils qui, selon Hérodote, eussent pu la sauver ; Ésope, qui résida longtemps à Samos, et à Sardes près de Crésus, et dont Socrate ne dédaignait pas de mettre les fables en vers [1], ce pauvre esclave de Phrygie que la philosophie ne doit pas oublier de compter parmi les siens ; enfin, même cette Aspasie de Milet, à qui Platon a laissé la parole dans le Ménexène, qui causait avec Socrate, qui donnait des leçons d'éloquence à Périclès, dont elle composait parfois les discours po-

[1] Phédon de Platon, traduction de M. V. Cousin, pages 191 et 193.

litiques, et à qui Raphaël a réservé une place dans son École d'Athènes.

On le voit donc : l'ingénieux Tiedemann a eu bien raison d'appeler l'Asie-Mineure « la mère de la philosophie, et la patrie de la sagesse [1]. » Les quelques faits que je viens de citer, et auxquels on pourrait en joindre bien d'autres, le prouvent assez ; désormais, quand on parlera de la naissance de la philosophie dans notre monde Occidental, par opposition au monde Asiatique, nous saurons à qui appartient cette gloire, et à qui l'on doit équitablement la rapporter.

Mais pour peu qu'on y réfléchisse, on voit qu'il est impossible que la philosophie se développe toute seule. Évidemment tous les éléments de l'intelligence doivent être épanouis avant la réflexion ; la réflexion, régulière et systématique, ne se montre que très-tard et après les autres facultés. Je n'ai pas besoin de m'étendre sur cette vérité, qu'on peut observer dans les peuples aussi bien que dans les individus. Je constate seulement que les choses ne se sont point passées dans l'Asie-Mineure autrement qu'ailleurs; sur cette terre fertile, la philosophie n'a point été une plante solitaire ni un

[1] Tiedemann, Esprit de la philosophie spéculative, en allemand, 1781. Tome I, page 139.

fruit imprévu. Quelques mots suffiront pour rappeler ce qu'était la contrée prédestinée à ce noble enfantement. Je ne fais qu'indiquer des noms, les plus beaux et les plus incontestables.

A la tête de cette phalange, apparaît Homère, qui est né et a vécu certainement sur les côtes et dans les îles de l'Asie-Mineure, mille ans environ avant notre ère. Que dirais-je encore de ses poëmes? Comment égaler la louange à son génie? Tout ce que j'affirme, c'est qu'Homère n'est pas seulement le plus grand des poëtes ; il en est aussi le plus philosophe. Un pays qui produit si tôt de tels chefs-d'œuvre est fait pour créer plus tard toutes les merveilles de la science et de l'histoire.

Après Homère, je cite Callinus d'Éphèse, contemporain de l'invasion des Cimmériens, qu'il a chantée, et martial comme Tyrtée; Alcman de Sardes, digne d'instruire et de charmer l'austère Lacédémone de Lycurgue ; Archiloque de Paros ; Alcée de Lesbos, à la lyre d'or, selon Horace ; Sapho de Mytilène ou d'Érèse, qu'on ne peut guère plus louer qu'Homère[1] ; Mimnerme de Smyrne, chantre des victoires de l'Ionie sur les Lydiens ; Phocylide de

1 Voir l'admirable ouvrage de M. Villemain sur le Génie de Pindare, pages 101 et suivantes ; voir aussi l'Histoire de la littérature grecque par Ottfried Müller, traduction Hillebrand, Tome I, pages 218 et suivantes.

Milet, portant la morale dans la poësie ; Anacréon de Téos; tout près des poëtes, Terpandre de Lesbos, créant la musique, dont il fixe les trois modes principaux, le Lydien, le Phrygien et le Dorien; et peut-être aussi le fabuleux Arion, de Lesbos comme Terpandre.

Voilà pour la poësie. A côté d'elle, que de trésors moins brillants que les siens, quoique non moins précieux ! L'astronomie et la géographie, créées par Anaximandre, et par Scylax, de Caryande sur le golfe de Iassus ; les mathématiques, créées par Pythagore et ses disciples, prédécesseurs d'Aristarque de Samos, maître d'Archimède et d'Hipparque de Rhodes; l'histoire, créée par Xanthus de Sardes, Hécatée de Milet, Hellanicus de Mytilène, surtout par Hérodote d'Halicarnasse, appelé dès longtemps le père de l'histoire, et à qui je donnerais un autre nom, si j'en connaissais un plus juste et un plus beau ; la médecine, partie de Samos pour Cyrène, Crotone, Rhodes et Cnide, avant de se fixer à Cos par Hippocrate, aussi grand peut-être dans son genre et aussi fécond qu'Homère peut l'être dans le sien ; l'architecture des villes, créée par Hippodamus de Milet, qui fut aussi un écrivain politique dont Aristote analyse les ouvrages (*Politique* Livre II, ch. 5); la sculpture et le moulage, par Théodore de Samos, fils de Rhœcus; la métallurgie par les Lydiens, etc., etc.

Je m'arrête pour ne pas pousser plus loin ces nomenclatures un peu trop arides. Mais il faut rappeler encore que cette fécondité prodigieuse ne cesse pas avec les temps dont nous nous occupons. Théophraste est d'Érèse ; Épicure est élevé à Samos et à Colophon ; Zénon, l'honneur du Portique, naît à Cittium en Chypre ; Éphore est de Cymé : Théopompe est de Chios ; Parrhasius et Appelle sont d'Éphèse et de Colophon ; Strabon est d'Amasée sur le Pont, colonie d'une des villes grecques de la côte occidentale de l'Asie-Mineure, etc., etc.

J'avoue que, devant de pareilles splendeurs, que n'effacent en rien celles qui ont éclaté plus tard, je reste comme ébloui ; et je me demande si l'on a su rendre en général un juste hommage à tant de génie, à tant de perfection et à tant d'originalité. Je ne le crois pas ; et ce serait là, selon moi, un motif de retracer, en partie du moins, l'histoire de ces colonies grecques de l'Asie-Mineure, auxquelles nous devons tant. Mais si j'aborde ce travail, et si j'essaie ici une rapide esquisse, ce n'est pas tout à fait pour réparer une injustice séculaire ; mon objet est moins vaste ; c'est uniquement en vue de mieux comprendre ce mouvement extraordinaire et unique dans les fastes de l'esprit humain, et le mérite de ces promoteurs de la philosophie, et de ces pères de la science.

J'exposerai donc, sans d'ailleurs dépasser les bornes légitimes, ce qu'étaient ces colonies venues de la Grèce sur les côtes occidentales de l'Asie onze ou douze siècles avant l'ère chrétienne, et quels furent les principaux événements politiques qui agitèrent ces contrées durant deux siècles, de Xénophane à Mélissus, de Thalès à la guerre du Péloponnèse. Nous verrons nos philosophes prendre une large part à ces événements, et parfois même les diriger, bien que le plus souvent ils aient beaucoup à en souffrir.

Pour tout ce qui va suivre, je m'appuierai à peu près exclusivement sur Hérodote, sur Thucydide, sur Xénophon, et sur la chronologie des marbres de Paros ou d'Arundel [1].

Les colonies grecques des côtes de l'Asie-Mineure se partageaient en trois races distinctes, formant des confédérations séparées : les Éoliens au nord, les Ioniens au milieu, et les Doriens au sud, occupant les uns et les autres des espaces à peu près égaux. Les Éoliens, sortis les premiers de la métropole commune, étaient venus s'établir dans l'Asie un siècle environ après la prise de Troie, chassés du Pélopon-

[1] Parmi les modernes, je m'appuierai surtout sur l'Histoire de la Grèce, par M. G. Grote, la plus complète et la meilleure que je connaisse.

nèse par l'invasion des Héraclides. Les Ioniens étaient arrivés les seconds, à peu près quarante ans plus tard; et les Doriens avaient été les derniers à suivre cet exemple, ou à sentir cette nécessité.

Les Éoliens, qui ont été les moins célèbres, et, à ce qu'il paraît, les moins distingués de ces trois peuples, occupaient douze villes[1]: Cymé de Phricon, Larisses de Phricon, Néotichos, Temnus, Cilla, Notium, Æguiroëssa, Pitane, Égée, Myrine, Grynée et Smyrne. Cette dernière ville leur fut bientôt enlevée et jointe à la confédération Ionienne par des exilés de Colophon, qui s'y étaient réfugiés, et qui s'en emparèrent par surprise. Les Éoliens perdirent aussi quelques autres villes qu'ils avaient fondées dans les montagnes de l'Ida. Hors du continent, ils possédaient cinq villes dans l'île de Lesbos, une ville dans l'île de Ténédos, et une enfin dans ce groupe d'ilots qu'on appelait les Cent îles, du temps d'Hérodote. Les cités Éoliennes n'ont joué pour la plupart qu'un rôle obscur. Le sol de l'Éolide était meilleur que celui de l'Ionie; mais le climat y était un peu plus rude, et surtout moins régulier.

[1] J'énumère ces villes dans l'ordre que leur assigne Hérodote; mais en allant du sud au nord, il faudrait les ranger ainsi: Temnus, Néotichos, Larisses, Cymé, Egée, Myrine, Grynée, Pitane, Cilla; et les deux dernières, de position inconnue.

Les Ioniens avaient douze villes, presque toutes fameuses. C'étaient, Milet, Myous et Priène en Carie; Éphèse, Colophon, Lébèdos, Téos, Clazomène et Phocée en Lydie; Érythrées, sur le promontoire que forme le mont Mimas; et deux îles, Samos au midi et Chios au nord. Une chose assez singulière, c'est que les Ioniens avaient quatre dialectes très-différents. Samos avait le sien, qui ne ressemblait à aucun des trois autres; Milet, Myous et Priène avaient toutes trois le même; les six villes suivantes avaient le leur; enfin les Chiotes et les Érythréens parlaient la même langue.

Les Doriens, venus après tous les autres, s'étaient établis plus bas vers la partie méridionale; et ils ne possédaient que six villes, bientôt réduites à cinq: Lindus, Talysus, Camirus, dans l'île de Rhodes; Cos, Cnide, et Halicarnasse. Cette dernière avait été exclue de la confédération, en punition d'un sacrilége qu'un de ses citoyens était accusé d'avoir commis.

Chacune de ces petites confédérations avaient un temple commun où elles se réunissaient. Pour les Doriens, c'était le temple de Triope. Pour les Ioniens, c'était le temple de Neptune Héliconien, sur le promontoire de Mycale, presqu'en face de Samos. C'est à ce temple que s'assemblait le conseil de la confédération Ionienne, le Panionium, dont la prési-

dence était toujours réservée à un jeune homme de Priène. On ne connaît pas précisément le temple de l'Éolide. Ces temples servaient d'ordinaire à des fêtes purement religieuses; et dans les circonstances graves, on y délibérait sur les dangers de l'alliance et sur ses plus chers intérêts.

Tous ces établissements occupaient géographiquement un bien petit espace, et ils seraient absolument inconnus dans l'histoire si la renommée des cités et des états se mesurait à leur étendue territoriale. C'est à peine si tous ensemble, Éoliens, Ioniens et Doriens, ils tenaient 70 lieues de long sur 15 ou 20 de large, moins de trois dégrés en latitude et moins d'un en longitude. Lesbos a quinze lieues de long sur cinq de large ; Samos n'a pas trente lieues de tour ; Chios est un peu plus grande.

Naturellement je m'occuperai des Ioniens plus que des autres ; ils ont été de beaucoup les plus actifs et les plus intelligents, dans le domaine de la navigation, du commerce, de la politique, des arts, des sciences et des lettres. Des nations très-populeuses ont fait mille fois moins qu'eux.

Quand les Ioniens quittèrent l'Achaïe au nord du Péloponnèse sur le golfe de Crissa, ils y possédaient douze cantons ou douze cités ; c'est en souvenir de la patrie première qu'ils ne voulurent pas fonder en Asie plus de colonies qu'ils n'en avaient eu jadis

dans la Grèce. Chassés par les Doriens, qui envahissaient le Péloponnèse en venant du nord, ils avaient traversé l'isthme de Corinthe, et ils s'étaient abrités, pour quelque temps du moins, dans l'Attique, le refuge ordinaire de tous les proscrits, comme le remarque Thucydide, dans le préambule de son histoire. Bientôt l'Attique, au sol peu fertile, ne suffit plus à ses habitants, et les fugitifs de l'Achaïe durent songer à un autre asyle. Codrus venait de mourir héroïquement pour sauver sa patrie. La royauté abolie ne permettait plus à ses fils de rester dans un pays où ils ne recueillaient point l'héritage paternel. Ils se mirent à la tête de l'émigration; Nélée se dirigea vers Milet, et Androclus vers Éphèse. A en croire les marbres de Paros, c'est Nélée qui fonda les douze villes Ioniennes, et établit comme lien fédéral, sous les auspices de la religion, le Panionium, qui ne fut pas aussi puissant que sans doute il l'avait espéré.

Les émigrants qui suivirent les fils de Codrus paraissent avoir été fort mêlés, ce n'étaient pas de purs Ioniens, comme on aurait pu le penser. Ceux qui étaient venus originairement de l'Achaïe dans l'Attique avaient rencontré, dans ce dernier pays, des races très-diverses et très-confuses, qui n'avaient rien de commun ni avec eux ni entr'elles. C'étaient des Abantes de l'Eubée, des Myniens d'Orchomène,

des Cadméens, des Dryopes, des Phocidiens, des Molosses, des Arcadiens, des Pélasges, des Doriens d'Épidaure, et une foule d'autres. Toutes ces peuplades étaient sur le pied de l'égalité; mais cependant les Ioniens qui descendaient des prytanes d'Athènes passaient pour les plus nobles, sans avoir d'ailleurs aucune prééminence réelle. Le surnom d'Ioniens était même à cette époque, et plus tard aussi, très-peu relevé; les Athéniens en rougissaient, et les Milésiens, quand ils furent à l'apogée de leur puissance, aimaient à se séparer du reste de la confédération, qui jouissait toujours d'une assez faible estime. De leur côté, les Ioniens se faisaient vanité de leur origine; et ils célébraient avec persévérance les Apatouries Athéniennes, fêtes intimes de la famille et de la phratrie, excepté ceux de Colophon et d'Éphèse, qui en avaient été privés par suite d'un meurtre sacrilége qu'ils avaient commis.

L'émigration d'ailleurs, quoique conduite par des fils de roi, n'était pas facile. Les fugitifs qui abordèrent à Milet n'avaient point amené de femmes avec eux. Ils s'en procurèrent par la violence; ils tuèrent les parents, les maris et les enfants de quelques Cariennes, et se firent ainsi des épouses de celles qu'ils avaient épargnées dans le massacre. Mais pour se venger, les femmes de Carie jurèrent de ne jamais manger avec leurs féroces conquérants

et de ne jamais leur accorder le doux nom de mari. Pendant plusieurs générations, les filles tinrent le serment de leurs mères.

C'est qu'en effet le pays où abordaient les nouveau-venus était depuis longtemps occupé. Il y avait déjà, entr'autres indigènes, des Pélasges, des Teucriens, des Mysiens, des Bithyniens au nord ; des Phrygiens, des Lydiens ou Méoniens, au centre ; des Cariens, des Lélèges, etc., au midi. C'étaient des tribus encore plus divisées entr'elles que les Grecs eux-mêmes, bien qu'elles eussent aussi des sacrifices communs, par exemple à Mylasa, dans le temple de Jupiter Carien. Au début, les royaumes comme celui de Lydie ne s'étaient pas encore organisés, bien que les Lydiens, rejetés ensuite vers le centre, étendissent d'abord leur domination jusque sur les côtes, et qu'ils eussent envoyé des colonies dans la grande Grèce, dans l'Ombrie et sur la mer Tyrrhénienne. Les Mysiens, un peu au nord et à l'ouest de la Lydie, passaient pour les plus belliqueux de ces peuples. Les Phrygiens, plus septentrionaux encore, s'enrichissaient par l'élève des troupeaux. Leurs laines, leurs fromages, leurs viandes salées se vendaient à très-haut prix sur les marchés de Milet. Les Lydiens exerçaient surtout l'industrie des métaux, que leur sol à moitié volcanique renfermait en énorme quantité, or, argent, fer, cuivre etc. Les

Phrygiens et les Lydiens étaient d'un caractère timide ; et c'était de leur contrée que venaient la plupart des esclaves.

Quoiqu'arrivés par mer, les Ioniens ne paraissent pas avoir été fort habiles dans l'art de la navigation ; au rapport de Thucydide, ce ne fut guère que sous le règne de Cyrus et de Cambyse, son fils, que la marine Ionienne devint réellement puissante. Encore fallut-il que les Corinthiens, qui étaient alors les plus savants constructeurs, leur donnassent des leçons, dont ils profitèrent avec ardeur et avec succès. Ils durent cependant avoir le plus grand besoin, dès les premiers temps, du secours du cabotage. Ces villes, qui tiraient presque tout de l'intérieur, ne pouvaient s'enrichir que par un grand commerce d'exportation et d'importation. Elles servaient de comptoirs et de centre d'échange entre les indigènes et les pays d'où étaient venus les étrangers. Bientôt toutes ces cités prospérèrent d'une façon inouïe. Regorgeant d'habitants et de richesses, elles purent avoir des flottes puissantes ; elles peuplèrent de colonies toutes les côtes de la Méditerranée, au nord de l'Afrique, où Tyr et Sidon avaient déjà des établissements, dans la grande Grèce et la Sicile, dans la Gaule, dans l'Espagne en deçà et même au-delà des Colonnes d'Hercule, surtout dans la partie nord de la mer Égée, dans l'Hellespont, sans négliger la

Propontide, et même la mer Noire, appelée alors le Pont. Milet à elle seule fonda, dit-on, soixante-quinze ou quatre-vingts colonies.

Ces premiers développements des colonies Grecques de l'Asie mineure, et surtout des colonies Ioniennes, sont peu connus, quoiqu'ils remplissent trois ou quatre siècles au moins de durée ; l'histoire ne commence réellement qu'au moment où les cités Helléniques des côtes entrent en lutte contre la monarchie Lydienne, c'est-à-dire vers le VIII[e] siècle de notre ère, à l'époque de l'avènement des Mermnades.

Hérodote a raconté tout au long l'histoire de Gygès, arrivant au trône de Lydie par le meurtre de Candaule. Cette tradition n'a rien que de vraisemblable, bien qu'elle ne semble pas d'accord avec le récit de Platon, lequel est évidemment fabuleux. La colère de la reine, femme de Candaule, la trahison de Gygès, son amant, n'ont rien d'impossible ; l'anneau n'est qu'un conte populaire, qui se retrouve plus tard, sous une autre forme, dans les Mille et une nuits. Archiloque, contemporain de Candaule et de Gygès, avait parlé de l'audace et du triomphe de ce soldat devenu roi, dans un de ses iambes trimètres que lisait encore Hérodote [1]. Avec Candaule, finit la

[1] Hérodote, livre I, ch. 12; et Platon, *République*, livre II, p. 69, traduction de M. V. Cousin.

première dynastie Lydienne, qui prétendait descendre d'Hercule, et qui avait duré cinq cents cinq ans, pendant vingt-deux générations, à partir du demi-Dieu, à qui son orgueil la rattachait. Gygès inaugurait la seconde dynastie, celle des Mermnades.

Gygès, vers le début du VIIe siècle avant notre ère, ouvre un nouvel ordre de choses. Peut-être pour légitimer son usurpation, et aussi pour céder à des nécessités politiques, il se mit à attaquer les cités grecques, Milet, Smyrne et Colophon. Cependant la Lydie avait alors avec les Grecs, du moins ceux du continent, des relations qui semblaient toutes pacifiques. Comme tous les Grecs, ceux de l'Asie mineure ainsi que les autres, Gygès croyait et se soumettait à l'oracle de Delphes. Entouré de piéges aussitôt après son accession au trône, et craignant le mécontentement des Lydiens, fort attachés au roi qu'il avait assassiné, il avait voulu mettre le Dieu dans sa cause; il l'avait consulté en lui envoyant de riches présents. Le Dieu avait donné raison à l'usurpateur et au meurtrier. Mais la Pythie avait annoncé que la famille des Héraclides serait vengée sur le cinquième des descendants de Gygès. Ce cinquième successeur devait être l'infortuné Crésus, plus fameux encore par ses malheurs que par ses trésors, passés en proverbe. Mais ni Gygès, au comble de la prospérité, ni les Lydiens, tout in-

dignés qu'ils avaient été, ne tinrent compte de l'avertissement de la Pythie ; le soldat adultère et assassin avait régné trente-huit ans très-paisiblement, sauf ses guerres contre les villes de la côte. Il paraît que Milet, Smyrne et Colophon avaient succombé sous ses armes.

Ardys, premier successeur de Gygès, régna plus longtemps encore que lui, c'est-à-dire pendant quarante-neuf ans. Il s'empara de Priène, et attaqua vainement Milet, qui put lui résister. Sadyatte, fils d'Ardys, ne resta que douze ans sur le trône. Quand il mourut, il y avait déjà six ans qu'il était en guerre contre Milet, comme son père. La ville, qu'il ne pouvait investir par mer, se défendait avec succès, bien que la campagne fût ravagée chaque année par l'ennemi, toujours prêt à recommencer ses incursions dévastatrices. Toutes les fois que les Milésiens essayaient de lutter en rase campagne, ils étaient presque certains d'une défaite ; et deux fois, ils furent rudement battus à Liménée sur leur territoire, et dans les plaines du Méandre, où ils s'étaient imprudemment hasardés.

Alyatte, fils de Sadyatte, continua encore cinq ans la guerre contre Milet. Il se croyait sur le point de réduire la ville par la famine, lorsque, sur la réponse de l'oracle de Delphes, qu'il consultait comme ses ayeux, il consentit à faire la paix, que

facilita aussi le stratagème de Thrasybule, tyran de Milet à cette époque. Averti par son ami Périandre, tyran de Corinthe et fils de Cypsèle, Thrasybule avait su dissimuler à un envoyé Lydien la véritable situation de la ville assiégée, et faire croire, dans ses murs, à une abondance qu'elle n'avait pas. Alyatte, trompé par le rapport de son ambassadeur abusé, se résolut à traiter avec Milet, quoiqu'il eût encore bien peu à faire pour la vaincre. Cette paix, conclue grâce à l'oracle et à l'adresse de Thrasybule, dura assez longtemps. Alyatte mourut après cinquante-sept années d'un règne d'ailleurs fort troublé. Pendant ce temps, il ne cessa ses bons rapports avec la Pythie. Guéri d'une longue maladie sur laquelle il l'avait consultée, il dédia au Dieu de Delphes une magnifique coupe en argent, dont la base était de fer, artistement soudé par Glaucus de Chios, l'inventeur de ce procédé alors tout nouveau et très-admiré.

La guerre contre Milet n'avait pas été la seule qu'eût faite Alyatte ; il s'était emparé de Smyrne, colonie de Colophon, et il avait même attaqué Clazomène, située à quelque distance à l'ouest dans le même golfe. Mais Clazomène l'avait repoussé victorieusement, en lui infligeant un assez rude échec. Alyatte avait été mieux inspiré et avait rendu un vrai service à l'Asie entière, en tournant ses armes

contre les Cimmériens, qui avaient envahi ces riches et paisibles contrées, sous le règne d'Ardys, son grand-père. Chassés de leurs demeures par les Scythes nomades, ils avaient dû émigrer vers le midi. Débouchant sans doute par le Caucase, qu'ils avaient franchi, ils avaient tourné à l'ouest, et passant l'Halys, ils s'étaient avancés jusqu'au cœur de l'Asie mineure. Ils avaient surpris et brûlé Sardes, la capitale de la Lydie ; la forteresse seule placée sur un rocher très-élevé, au pied duquel coulait le Pactole, avait pu leur résister. Ils avaient ensuite été repoussés; mais ils restaient toujours menaçants et toujours avides dans les régions environnantes. Alyatte les chassa de l'Asie et les rejeta à l'est, parmi les races sémitiques, dont l'Halys était la limite. Il paraît même qu'il put dès-lors entretenir avec eux des relations assez faciles et assez bienveillantes.

Mais ce furent ces rapports de la Lydie avec les Scythes nomades qui attirèrent sur l'Asie mineure, d'abord les armes des Mèdes, et ensuite celles des Perses, bien autrement redoutables. Une troupe de Scythes, chassée de ses rudes climats, était descendue sur le territoire de la Médie, au nord-ouest de l'Euphrate. Cyaxare, qui régnait alors sur les Mèdes, avait reçu les fugitifs avec bonté. Non seulement il leur avait permis de s'établir sur ses terres ; mais de plus il leur avait confié des enfants Mèdes,

qui devaient apprendre leur langue et s'instruire, à leur école, dans l'art de lancer les flèches. Quelques-uns de ces barbares qui approchaient de plus près le roi Mède avaient eu à se plaindre, dans une occasion insignifiante, de paroles violentes qu'il leur avait adressées. Afin de se venger d'une insulte, ils tuèrent des enfants qui leur avaient été confiés, et ils se retirèrent à la cour d'Alyatte pour éviter le châtiment qui les menaçait. Cyaxare réclama les coupables ; le roi de Lydie ne voulut pas les livrer ; et de là, une guerre qui dura plus de cinq ans, entre les Lydiens et les Mèdes. Cette cause était très-futile ; mais le conflit aurait éclaté pour tout autre motif ; car les deux royaumes se touchaient, et la collision entre des nations encore si farouches était inévitable.

Ici se place un événement qui a la plus haute importance, à la fois pour l'histoire de ces peuples, pour l'histoire de la science astronomique, et pour celle de la philosophie. On en était à la sixième année de la guerre ; une nouvelle rencontre avait eu lieu, et les deux armées étaient au plus fort d'une mêlée, quand tout à coup une éclipse de soleil les couvrit d'une nuit sombre, et les força subitement à cesser le combat, qui devenait un combat nocturne. Ce fait n'a rien d'improbable en lui-même, et il n'est pas étonnant qu'un phéno-

mène de ce genre ait alors profondément ému les esprits. Mais Hérodote, qui nous en a gardé le souvenir, ajoute que cette éclipse de soleil avait été prédite à l'avance par Thalès de Milet, et qu'il avait indiqué aux Ioniens l'année où elle devait se produire [1].

Ce récit de l'historien, que j'admets pleinement pour ma part, a donné lieu à divers problèmes du plus grand intérêt. On a cherché à calculer cette éclipse, avec les procédés à peu près infaillibles dont dispose aujourd'hui notre astronomie, et l'on a espéré trouver par là une date irréfragable au milieu de cette chronologie confuse et douteuse. Mais sur un terrain qui semblait purement scientifique, on n'a pu s'entendre ni s'orienter sûrement. Le P. Pétau a calculé que l'éclipse a dû avoir lieu la 4e année de la 45e olympiade, c'est-à-dire l'an 592 avant l'ère chétienne. Saint Martin, qui s'est occupé le dernier de cette question, a trouvé qu'une éclipse totale visible sur l'Halys, où se rencontraient les deux armées, n'avait pu se produire que le 30 septembre 610 (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, nouvelle série, tome XII). Il y a donc une différence de 18 ans entre les deux évaluations. Je pourrais en citer d'autres, non moins

[1] Hérodote, livre I, ch. 74.

diverses parmi les auteurs modernes. Pline, chez les anciens, fixe la date de cette éclipse très-précisément ; il la rapporte à la 4e année de la 48e olympiade, et à l'année 170 de la fondation de Rome [1]. Cette concordance peu régulière nous reporte à peu près à l'an 580. Je ne veux pas entrer dans ces détails, parce que je ne me flatte pas de pouvoir les éclaircir ; je me borne à désirer que la science astronomique puisse, sur cette donnée de l'histoire, établir quelque computation décisive.

La seconde question qu'on a soulevée, c'est de se demander s'il est possible que Thalès ait réellement calculé cette éclipse, et l'ait prédite, comme Hérodote l'avait entendu dire. Les historiens postérieurs en ont douté ; de nos jours, M. G. Grote [2], en particulier, a nié que la science fût en état, à cette époque, de faire de pareilles prédictions, et d'aussi savants calculs. Je ne voudrais pas contredire une autorité aussi compétente ; mais je ferai remarquer que, par le récit même d'Hérodote, vrai ou faux, il est avéré que, de son temps, c'est-à-dire un siècle après Thalès environ, on croyait au calcul possible des éclipses. Cela seul suffit à prouver que la science était déjà assez avancée. Une telle suppo-

[1] Pline, *Histoire naturelle*, livre II, ch. 9, p. 106, édition et traduction de M. Littré.

[2] M. G. Grote, *Histoire de la Grèce*, tome III, page 311.

sition atteste un très-sérieux progrès. Pour que le vulgaire pût l'admettre et la répéter, il fallait bien que les savants en sussent plus que lui. Ce qui est encore non moins incontestable, c'est que, parmi ces peuples, la réputation de Thalès devait être grande pour qu'on lui attribuât sans hésitation ce miracle de science. Hipparque de Rhodes, au rapport de Pline, avait pu dresser un catalogue d'éclipses de soleil et de lune pour six cents ans. Du temps de l'écrivain romain, les calculs de l'astronome n'avaient pas été une seule fois démentis ; on eût dit qu' « Hipparque avait été admis aux conseils de la nature. » Hipparque est de 400 ans environ postérieur à Thalès ; mais peut-être la distance qui sépare la science de l'un et de l'autre, est-elle assez bien proportionnelle à l'intervalle de temps qui est entr'eux. Or, ce n'est pas en un jour qu'on arrive à de telles précisions ; et je ne vois rien d'impossible à ce que Thalès, sous le règne d'Alyatte, ait inauguré une science qu'Hipparque poussait déjà si loin, 150 ans avant l'ère chrétienne.

Mais je poursuis.

La paix fut bientôt conclue entre les Lydiens et les Mèdes, par les bons offices de Syennésis, roi de Cilicie, et de Labynétus, roi de Babylone. Alyatte donna sa fille en mariage à Astyage, fils de Cyaxare. Le traité fut solennellement juré des deux parts ;

et selon l'usage de ces peuples, les ambassadeurs chargés de le conclure se firent une incision au bras, et sucèrent mutuellement le sang les uns des autres. Cette alliance, toute sincère qu'elle pouvait être, fut fatale à la Lydie, en l'entraînant dans une nouvelle guerre, où elle devait succomber et périr tout entière.

Alyatte mort, son fils Crésus, qui devait être le dernier roi de sa race, et accomplir la fatale prophétie de l'oracle de Delphes, monta sur le trône. Crésus, dont le nom est devenu synonyme de celui de richesse, était un prince des plus distingués ; et bien que très-fier de ses trésors héréditaires, accumulés par ses ancêtres, les Héraclides et les Mermnades, il n'était pas du tout l'homme voluptueux et faible qu'en général on suppose. A peine sur le trône, il songea à terminer l'œuvre de ses prédécesseurs, et à soumettre complétement toutes les cités grecques de la côte. Il leur chercha querelle sous divers prétextes plus ou moins plausibles, en commençant par Éphèse, et il eut bientôt réduit toutes les colonies à lui obéir. L'Ionie et l'Éolide étaient vaincues. Crésus sentit bien qu'il n'avait rien fait tant qu'il n'avait pas les îles en sa possession ; il se préparait donc à équiper une flotte pour traverser la mer, quand un conseil de Bias de Priène, d'autres disent de Pittacus de Mytilène, vint le faire renon-

cer à ce projet, peu sensé pour un peuple tel que les Lydiens. Le sage était venu à Sardes, et interrogé par le roi sur ce qui se passait de nouveau dans les îles : « Les gens des îles, répondit Bias, se dispo-» sent à venir attaquer Sardes avec dix mille hommes » de cavalerie. » — Plût au ciel, dit Crésus, qu'ils » fissent cette imprudence ! — « Tu as bien raison, ô » roi, répartit le sage, de désirer que les insulaires » commettent une telle faute. Mais que crois-tu » qu'ils pensent aussi de leur côté, quand ils appren-» dront que tu songes à les attaquer par mer ? » Crésus comprit la leçon, toute piquante qu'elle était ; et il se contenta de faire un traité d'alliance et d'hospitalité avec les Ioniens des îles.

Satisfait et tranquille de ce côté, Crésus chercha à étendre sa puissance à l'est et dans l'Asie mineure. Il eût bientôt sous sa main tous les peuples qui étaient placés en deçà de l'Halys : Phrygiens, Mysiens, Maryandiniens, Chalybes, Paphlagoniens, Thraces de Thynie et de Bithynie, Cariens, Pamphyliens et même Doriens, Ioniens et Éoliens. La Cilicie et la Lycie, au sud, purent seules échapper à sa domination. L'Halys est un des trois ou quatre grands fleuves qui délimitent et qui fécondent cette partie de la terre qu'on appelle l'Asie-Mineure. Prenant sa source dans les montagnes d'Arménie, il coule d'abord de l'est au sud-ouest, et s'infléchissant tout

à coup presqu'à angle droit, il se dirige du sud au nord, pour se jeter dans la mer Noire un peu à l'est de Sinope, la patrie de Diogène. Après l'Halys, trois autres fleuves, assez considérables pour ces contrées, se partagent la péninsule, coulant tous à l'ouest et descendant à la Méditerranée presque parallèlement : Le Méandre, qui se jette dans le golfe de Milet; le Caystre, dans celui d'Éphèse; enfin, l'Hermus, dans celui de Smyrne, un peu au nord-ouest. Crésus pouvait donc se flatter d'avoir à lui toute l'Asie-Mineure, et d'avoir amené la monarchie Lydienne à un degré de prospérité et de force qu'elle n'avait jamais connu; mais c'était là justement ce qui devait la perdre.

De très-grands changements venaient de s'opérer dans l'Orient et dans les contrées limitrophes du royaume de Lydie, si démesurément étendu. Cyrus avait renversé l'empire d'Astyage, beau-frère de Crésus, avait vaincu les rois d'Assyrie, s'était fait un allié de celui d'Hyrcanie, et il pensait à attaquer la Lydie, qui avait semblé faire cause commune avec ses ennemis. Maître de tous les pays à l'est de l'Halys, il ne pouvait pas tarder à franchir ce fleuve. Par une pente à peu près irrésistible, la puissance des Perses déjà considérable devait chercher à s'étendre jusqu'à la mer, et à conquérir la presqu'île, avec tous les peuples qu'elle renfermait, les barbares et les

Grecs compris. Crésus aperçut assez vite le danger qui le menaçait; et instruit par la défaite d'Astyage, il se prépara à la lutte le mieux qu'il put.

A peine consolé de la mort de son fils tué dans un accident de chasse, il résolut d'arrêter les progrès des Perses, en se donnant pour alliés les Grecs des côtes et tous ceux du Péloponnèse et de l'Occident. A cet effet, il envoya d'abord consulter tous les oracles, afin de s'assurer l'appui des Dieux et de la religion populaire. Les envoyés se rendirent à Delphes, à Dodone, à Abas dans la Phocide, à l'antre de Trophonius, au temple d'Amphiaraüs, à celui des Branchides près de Milet, à celui même de Jupiter Ammon. Crésus voulait d'abord leur poser quelques questions insidieuses pour éprouver leur véracité, et les consulter ensuite régulièrement sur la grande question de la guerre contre les Perses, qui alarmait déjà sa prudence. L'oracle de Delphes ayant été trouvé le plus sincère, avec celui d'Amphiaraüs, Crésus leur envoya des présents d'une magnificence inouïe, dont on peut lire la description détaillée dans Hérodote, qui avait avait vu encore dans les sanctuaires une partie de ces prodigieuses richesses. En même temps qu'il offrait ces cadeaux opulents, le roi de Lydie consultait les deux oracles sur l'opportunité de la guerre. Les oracles répondirent assez obscurément à cette question embarrassante, en di-

sant que « si Crésus faisait la guerre aux Perses un « grand empire serait détruit. » Lequel ? Celui des Perses, ou celui de Lydie ? Les devins ne le décidaient point. Mais ils donnaient à Crésus un excellent conseil : c'était de se faire des alliés et des appuis parmi les peuples les plus puissants de la Grèce. Consulté de nouveau sur ce point, l'oracle de Delphes désigna les Lacédémoniens dans la race Dorienne, et les Athéniens dans la race Ionienne, ceux-ci Pélasgiques, et les autres Hellènes. Crésus envoya donc des ambassadeurs dans les différentes parties de la Grèce ; mais ses avances ne furent acceptées que par les Lacédémoniens, bien disposés envers lui par quelques services antérieurs qu'ils en avaient reçus. Les autres Grecs, et les Athéniens en particulier, ne comprirent pas le danger prochain, et ne répondirent point aux ouvertures du roi Lydien. Si l'on en croit la Cyropédie, Crésus était allé chercher des secours jusqu'en Égypte. Mais il est douteux qu'il eût à sa solde 120,000 Égyptiens, comme le veut ce bon Xénophon.

Crésus, se fiant à une réponse de l'oracle qu'il avait mal interprétée, envahit la Cappadoce, territoire Mède qui appartenait depuis peu à Cyrus. Il fallait traverser l'Halys, assez large en cet endroit. La difficulté était fort grande, et le roi de Lydie ne put la vaincre que grâce à l'habileté de Thalès, qui

avait suivi l'armée Lydienne avec un bon nombre de ses compatriotes. Thalès fit construire une vaste digue qui sépara le fleuve en plusieurs bras, ce qui permit de le franchir à gué. Telle est la tradition qu'Hérodote recueillit encore toute récente. Quant à lui, il semble croire que l'armée Lydienne passa tout simplement sur des ponts, qui, selon le dire populaire, n'avaient étéconstruits que plus tard. Le fleuve, une fois traversé, Crésus s'empara de toute la contrée qu'il dévasta ; elle s'appelait la Ptérie.

Cyrus accourut à sa rencontre avec toutes ses troupes et avec tous les gens du pays qui avaient pu se joindre à lui. Mais avant d'engager la lutte, il fit parvenir aux Ioniens des propositions d'accommodement, afin qu'ils consentissent à quitter l'armée de Crésus. Les Ioniens restèrent fidèles, prévoyant bien qu'une honteuse trahison ne pourrait que les déshonorer sans les servir, les Grecs étant hors d'état de résister seuls aux Perses, si, comme on pouvait le craindre, la Lydie était vaincue et conquise. Il valait encore mieux risquer une défaite commune, puisqu'on ne voulait point se rendre dès ce moment à la puissance des Perses, quelque menaçante qu'elle fût. La bataille, livrée dans les plaines de la Ptérie, à l'est de l'Halys, fut terrible; elle dura toute une journée et ne cessa qu'avec la nuit. La victoire ne se décida d'aucun des deux côtés.

Toutefois le désavantage fut évidemment du côté de Crésus; son armée s'était très-vaillamment conduite; mais elle était de beaucoup la moins nombreuse. Voyant que le lendemain Cyrus, affaibli quoique supérieur en forces, ne songeait pas à l'attaquer, Crésus leva le camp et se retira assez précipitamment vers Sardes, décidé à la défendre jusqu'à l'extrémité.

En même temps, il fit appel à ses alliés, Amasis, roi d'Égypte, Labynétus, roi de Babylone, et à Lacédémone. Il comptait, en réunissant tous les contingents qu'on lui enverrait, reprendre l'offensive au printemps suivant. Il donnait sa capitale pour rendez-vous général dans cinq mois. Toutes ces mesures étaient sages; mais il commit la lourde faute de laisser disperser l'armée qui venait de combattre, persuadé que Cyrus ne pourrait amener de si tôt devant Sardes, la sienne, qui avait aussi beaucoup souffert. Au contraire, Cyrus se garda bien de licencier ses troupes; et après quelque repos, il marcha sur la Lydie, et arriva bientôt dans la vaste plaine où Sardes est bâtie.

Crésus, quoique surpris, ne perdit pas courage. Il se fiait à la valeur bien connue des Lydiens, et surtout à leur cavalerie, qui passait alors pour invincible, à la fois par son habileté à manier les chevaux et à se servir des longues lances qu'elle portait. De son côté, Cyrus compensa ce désavantage en mettant

à son avant-garde toute la masse de ses chameaux les chevaux des Lydiens, peu habitués à l'aspect et à l'odeur de ces bêtes, devinrent indomptables. Les Lydiens mirent pied à terre; et malgré cet inconvénient, ils luttèrent avec vigueur. Vaincus après un grand carnage réciproque, ils n'eurent plus qu'à se renfermer dans leurs murs.

Crésus, bloqué par des forces victorieuses, s'adressa en toute hâte à ses alliés et particulièrement aux Lacédémoniens. Ils s'étaient décidés à lui envoyer le secours promis par le traité, quand ils apprirent que Sardes venait d'être emportée d'assaut, après quatorze jours de siége régulier, et que Crésus avait été fait prisonnier. Tombé aux mains des soldats et chargé de chaînes, le malheureux roi de Lydie avait été condamné à être brûlé vif, avec quelques enfants des meilleures familles, et déjà les flammes commençaient à l'atteindre, quand le cœur de Cyrus s'amollit; il fut clément envers le vaincu, qui supportait avec résignation l'infortune dont il était frappé, et qui se rappelait à cet instant suprême les sages conseils que Solon, venu à sa cour, lui avait jadis donnés. Crésus avait alors 49 ans, et il en avait régné quatorze, depuis la mort de son père. Il vécut encore assez longtemps à la suite de Cyrus, l'accompagnant et le dirigeant même quelquefois dans ses expéditions.

La date de la prise de Sardes n'est pas moins flottante que celle de l'éclipse de Thalès. D'après les marbres de Paros, Sardes aurait été saccagée dans la 3e année de la 59e Olympiade, c'est-à-dire dans l'année 537 avant notre ère. Fréret, d'après le témoignage de Sosicrate, cité dans la vie de Périandre par Diogène de Laërte, croit pouvoir fixer cette date à l'an 545. Volney, dans la chronologie d'Hérodote, la recule jusqu'en 557. En d'autres termes, le doute subsiste; et cette date, tout importante qu'elle serait, reste à connaître.

Les Lydiens vaincus, les cités grecques sentirent tout le péril de leur situation. Les Éoliens et les Ioniens firent proposer au vainqueur de se soumettre aux mêmes conditions que, naguère, ils avaient obtenues de Crésus. Cyrus repoussa dédaigneusement ces offres, et il fit rappeler aux Ioniens qu'il les avait conviés vainement à lui quelques mois auparavant. Après ce refus hautain, il ne restait plus qu'à se préparer à la guerre. Le Panionium fut convoqué, et toutes les cités s'y rendirent, à l'exception de ceux de Milet, qui s'étaient arrangés préalablement; Cyrus les avait accueillis aux mêmes conditions que l'avait fait le royaume de Lydie.

Il est probable que c'est vers cette époque qu'on doit placer le conseil donné par Thalès à la confédération Ionienne. Avec une profonde prévoyance,

il voulait que toutes les cités Ioniennes n'eussent qu'une seule assemblée se réunissant à Téos, qui était au centre; elles auraient d'ailleurs conservé chacune leurs institutions particulières. Mais en joignant leurs forces, elles eussent évidemment résisté mieux à l'ennemi de tous. Les dissensions intestines les avaient affaiblies; la concorde seule pouvait les sauver. Le sage avis de Thalès ne fut pas écouté, à un moment où les affaires de l'Ionie n'étaient pas encore très-mauvaises. Un avis plus énergique encore, donné quand elles s'étaient fort empirées, ne fut pas suivi davantage. Plus tard, Bias de Priène, membre du Panionium, voulait que tous les Ioniens réunis abandonnassent l'Asie ; et que ne faisant qu'une seule grande flotte, ils allassent s'établir dans l'île immense de Sardaigne, où ils fonderaient, tous d'accord, une puissante république. En restant au contraire sur le sol asiatique, Bias augurait qu'ils ne pourraient y défendre leur liberté. Hérodote croit que cette résolution héroïque aurait pu faire des Ioniens le peuple le plus fortuné de la Grèce entière. On se contenta de se concerter avec les Éoliens pour députer des ambassadeurs à Sparte, tant en leur nom qu'au nom des Ioniens, et pour implorer le secours de la république.

Sparte ne se décida pas à envoyer des forces réelles; mais elle chargea un des citoyens les plus

recommandables, Lacrine, d'aller à Sardes enjoindre au vainqueur de ne faire de mal à aucune ville de la Grèce, sous menace de s'attirer le courroux de Lacédémone. Cyrus, qui ne savait pas même l'existence de Sparte, demanda ce que c'était; et se raillant de ces peuples qu'il croyait efféminés, il leur annonça qu'ils auraient bientôt à s'occuper de leurs propres dangers sans se mêler de ceux qui menaçaient l'Ionie. Appelé d'ailleurs dans d'autres parties de l'Asie par les affaires de Babylone, de Bactriane, des Saces et même de l'Égypte, il partit précipitamment de Sardes pour Ecbatane, laissant la garde de la ville à un Perse nommé Tabalus, et chargeant un Lydien, du nom de Pactyas, du transport de tous les trésors que les rois y avaient amassés depuis plusieurs siècles.

Pendant qu'il allait faire le siége de Babylone, Pactyas, gardant pour lui les trésors qui lui étaient confiés, se retira vers la côte et appela les Lydiens à l'insurrection. Il se forma bientôt une armée grâce à ses largesses, et il vint mettre le siége devant Sardes, que Tabalus défendait. Mais cette révolte ne dura pas longtemps. Un des lieutenants de Cyrus, Mazarès, arrivant au secours de la place, Pactyas fut forcé de prendre la fuite et de se retirer à Cymé. Réclamé par Mazarès, les Cymiens allaient le livrer, d'après le conseil de l'oracle des Branchides, sur le

territoire des Milésiens, quand un courageux citoyen, nommé Aristodicus, sauva le fugitif en s'opposant, malgré le dieu, à ce qu'on violât contre un suppliant les lois de l'hospitalité. Pactyas se sauva à Mytilène, où les habitants de Cymé, revenus à de meilleurs sentiments, voulaient aussi le protéger; mais le malheureux fut arraché de force du temple de Minerve par des Chiotes, et il fut livré aux Perses, Cyrus ayant ordonné qu'on le lui amenât vivant. Pour prix de cette infamie, les Chiotes avaient reçu le canton d'Atarné, situé en Mysie, en face de Lesbos. Mais cette possession, acquise à ce prix honteux, ne leur porta pas bonheur; et Hérodote assure qu'il se passa beaucoup de temps sans que les habitants de Chios osassent rien offrir aux Dieux, ni rien employer aux sacrifices, de ce qui venait dans ce pays maudit.

Mazarès, châtia rudement tous ceux qui avaient pris part à la révolte de Pactyas. Il réduisit en esclavage les habitants de Priène, vendus à l'encan. Il ravagea sans pitié toutes les plaines du Méandre pour enrichir ses soldats de butin; mais la mort le surprit bientôt au milieu de ces vengeances. Par là, les Perses comptaient décourager de nouvelles insurrections. Mais les Grecs de la côte et les colonies de l'Éolide, de l'Ionie et de la Doride, ne se laissèrent pas effrayer, et elles se disposèrent bra-

vement à une lutte inégale, où elles devaient succomber.

C'est ce qu'on peut distinguer comme la troisième et dernière période de l'histoire des Grecs de l'Asie-Mineure. La première période, qui dure de la fondation jusqu'au règne de Gygès, usurpateur de la monarchie Lydienne, est la plus longue; elle ne contient guère moins de 500 ans. La seconde est remplie par le conflit entre les cités grecques et le royaume des Lydiens; elle s'étend jusqu'à la défaite de Crésus et la prise de Sardes. Mais la puissance des rois Lydiens était peu de chose en comparaison de la puissance des Perses, qui possédaient une partie considérable de l'Asie, qui étaient fort belliqueux, et qui, guidés par le génie de Cyrus, avaient fait de grands progrès dans l'art militaire.

Celui qui remplaçait Mazarès et était chargé de poursuivre l'œuvre de répression et de conquête, était un homme qu'on pouvait croire capable de toutes les cruautés et de toutes les bassesses. Il se nommait Harpagus, et s'était fait connaître par un acte de servilité presqu'inouï dans les fastes si avilis cependant de la cour des Perses. Astyage, roi des Mèdes, effrayé par un songe, avait chargé Harpagus, son confident, de faire périr l'enfant que sa fille Mandane venait d'avoir de Cambyse. Ce petit-fils d'Astyage devait être Cyrus. Harpagus, tout en accep-

tant l'ordre homicide, n'avait pas voulu tuer l'enfant de ses propres mains, et il avait remis le soin du meurtre à un berger. Celui-ci, attendri par les supplications de sa femme, avait substitué son enfant mort en naissant à celui qu'on lui remettait; et il avait fait croire à Harpagus que l'enfant royal avait péri. Plus tard la vérité avait été découverte; Astyage l'avait apprise tout entière; mais il avait dissimulé son courroux. Par un raffinement de barbarie abominable, il avait fait tuer un jeune fils d'Harpagus, et dans un repas solemnel il avait servi au père les chairs de son enfant. Puis, il avait fait apporter, au milieu du festin, la tête et les mains de la victime cachées sous un voile dans une corbeille. Harpagus avait dû lui-même lever le voile; et en présence de cet épouvantable spectacle, il avait conservé tout son sang-froid. A la question du féroce Astyage, il avait répondu qu'il reconnaissait bien la viande qu'il avait mangée, et qu'il n'avait qu'à louer tout ce que le roi avait daigné faire.

Cependant il avait médité une vengeance; et pour renverser Astyage du trône, il avait secrètement suscité Cyrus à la rébellion. Le jeune prince n'avait pas eu de peine à soulever les Perses contre le joug odieux des Mèdes. Astyage, attaqué par son petit-fils, avait poussé l'aveuglement jusqu'à confier son armée à Harpagus, qu'il avait si affreusement outragé; et

Harpagus n'avait pas manqué de le trahir. Astyage vaincu avait été épargné par Cyrus, qui l'avait laissé vivre ignominieusement. L'empire des Mèdes se trouvait détruit après 328 ans de durée, depuis Déjocès, fils de Phraorte. Cette partie de l'Asie appartenait désormais aux Perses, qui devaient la garder moins longtemps, et périr, environ deux siècles après, sous les coups d'Alexandre.

Tel était l'homme que Cyrus chargeait de réduire les cités grecques. J'ai tenu à rappeler ces détails, quoique d'ailleurs très-connus, pour montrer à quels peuples et à quelles mœurs les Hellènes de la côte allaient avoir affaire.

Harpagus, usant de moyens d'attaque alors tout nouveaux, entourait les villes qu'il assiégeait de circonvallations, et bloquant les habitants, les forçait à se rendre. Il se dirigea d'abord contre Phocée. Ce siége, qui fit grand bruit à cette époque, doit nous intéresser encore vivement, parce que nous allons y retrouver un de nos philosophes, Xénophane, exilé de Colophon, et fuyant avec ses compatriotes sur les rives lointaines de la Tyrrhénie.

Les Phocéens étaient les premiers, parmi toute la race hellénique, qui eussent tenté les grands et périlleux voyages. Les premiers, ils avaient appris au monde ce que c'était que la mer Adriatique, la mer de Tyrrhène, l'Ibérie et Tartesse, reculées

aux bornes de la terre, par delà les colonnes d'Hercule. Ils avaient même réformé les constructions navales ; et, laissant de côté les gros navires ronds, ils avaient employé les navires à cinquante rangs de rames, les Pentécontores. Dans le pays de Tartesse, ils avaient trouvé les relations les plus bienveillantes et les plus lucratives. Quand Phocée fut menacée, Arganthonius, monarque puissant de ces contrées, leur avait offert un asyle dans son royaume, s'ils voulaient quitter l'Ionie ; et comme on ne s'était pas encore décidé à l'émigration, le roi, en excellent allié, avait donné aux Phocéens une somme d'argent considérable pour les aider à ceindre leur ville d'une forte muraille. En effet, cette muraille, qui avait une étendue énorme, avait été construite contre les assaillants, et elle était formée de grandes pierres parfaitement jointes.

La précaution était efficace, et Harpagus se trouvait arrêté devant ces fortifications, qu'il ne pouvait prendre. La ville était bloquée depuis assez longtemps et souffait déjà beaucoup, quand il fit proposer un accommodement aux assiégés : ils détruiraient un seul des ouvrages avancés de la place ; et ils y recevraient une garnison Perse, en signe de soumission. Les Phocéens, très-affligés de cette extrémité, demandèrent un jour de trêve, et l'éloignement de l'armée perse. Harpagus, tout en prévoyant

bien ce qui allait se passer, consentit à cet arrangement provisoire, et fit écarter ses troupes. Les Phocéens, profitant de ce répit, embarquèrent sur leurs pentécontores, les femmes, les enfants, et tout ce qu'on pouvait emporter, surtout les objets religieux enlevés aux temples, et ils firent voile pour Chios. Les Perses, en entrant le lendemain dans la ville, n'y trouvèrent plus un seul habitant.

Cependant les Phocéens avaient d'abord voulu acheter, des Chiotes, les îles qu'on appelle les Œnusses; mais ceux-ci, craignant de nuire à leur propre commerce en se créant des concurrents si redoutables, refusèrent le marché. Alors les Phocéens pensèrent à se diriger vers la Corse (Cyrné, de ce temps), où vingt ans plus tôt ils avait fondé la ville d'Alalia, par le conseil d'un oracle. Mais avant de partir pour cet exil définitif, ils revinrent à Phocée et y surprirent la garnison Perse, qu'ils égorgèrent. Ce hardi coup de main ne leur servit pas cependant à rester dans leur ancienne demeure; ils remontèrent sur leur flotte, et pour bien prouver qu'ils ne la quitteraient point, ils jetèrent à la mer un bloc de fer, jurant de ne pas revenir avant que cette lourde masse ne surnageât sur l'eau. Mais en dépit de ce serment, l'épreuve était trop forte; la moitié des émigrants descendit à terre, et rentra dans Phocée; l'autre partie, fidèle à l'engagement qu'on

venait de prendre, résolut de fuir le joug intolérable des barbares, et cingla vers la Corse.

On y arriva bientôt, et l'on s'y établit comme on le désirait. Pendant cinq ans, on y fut assez tranquille, avec les compatriotes qu'on y retrouvait et qui y étaient arrivés depuis longues années. Mais soit esprit de rapine, soit besoin, soit jalousie, les Phocéens furent bientôt attaqués par leurs voisins, les Tyrrhéniens et les Carthaginois. Les Phocéens, qui n'avaient que soixante vaisseaux contre cent vingt, n'hésitèrent pas à engager la bataille ; ils allèrent chercher l'ennemi dans la mer de Sardaigne, et le défirent. Mais ils avaient perdu dans ce triomphe les deux tiers de leurs navires. Revenus en toute hâte à Alalie, ils y avaient repris leurs familles et leurs richesses, pour aller chercher un autre asyle plus sûr que celui-là. Il paraît qu'une partie des exilés fut assaillie et massacrée par les Tyrrhéniens et les Carthaginois ; l'autre partie alla d'abord toucher à Rhégium en Sicile ; et delà se dirigeant au nord, ils allèrent fonder sur la terre d'Œnotrie la ville qui, du temps d'Hérodote, se nommait Hyélé. C'est celle qui est connue sous le nom d'Élée, illustrée par l'école philosophique qui s'y forma bientôt après.

C'est à Élée que Xénophane se réfugia, vers la même époque, fuyant Colophon, opprimée par les

Perses, et se réunissant aux courageux Phocéens, qui détestaient la servitude autant que lui. Il est bien clair, que, quand Xénophane parle dans ses vers de l'invasion des Perses, qu'il appelle encore les Mèdes, il entend parler de cette attaque d'Harpagus, et non de la guerre Médique [1] comme on l'a cru quelquefois. La fondation d'Elée, qu'a chantée Xénophane ainsi que celle de Colophon, remonte, à ce qu'il semble, à l'année Cinq cent trente six ou Cinq cent trente-deux avant notre ère, peut-être même encore un peu plus bas ; mais elle est à trente ans au moins de l'invasion de la Grèce par Mardonius et Datis, et rien ne doit faire croire que Xénophane ait pu vivre jusque-là.

On ne voit pas dans les détails que nous a conservés l'histoire quel a été le destin particulier de Colophon, qui était en Lydie comme Phocée. Mais il est bien présumable qu'elle partagea le même sort, et que les habitants, qui n'acceptèrent pas la domination des barbares, durent se réfugier par mer dans des contrées plus paisibles. Il est vrai qu'Hérodote ne parle, après les Phocéens, que des habitants de Téos, qui firent de même en emportant tout ce qu'ils purent sur leurs vaisseaux et, en

[1] M. Victor Cousin a mis ce point hors de doute : Fragments philosophiques, philosophie ancienne, 1865, pages 3 et 4.

allant fonder Abdère en Thrace, qu'avait déjà occupée jadis un citoyen de Clazomène. Toutes les autres villes de l'Ionie, ajoute Hérodote, se soumirent après une vigoureuse résistance. On peut bien supposer que Xénophane faisait partie « de ces vaillants hommes » que loue l'historien, et qui ne cédèrent que devant la nécessité. Les Milésiens seuls firent exception. Ils étaient entrés en arrangement avec Cyrus, ainsi que je l'ai dit plus haut; et Harpagus respecta leur neutralité, se contentant d'avoir écrasé ou dispersé tout le reste de l'Ionie continentale. Les insulaires étaient à l'abri par leur situation; la Perse n'avait pas encore de flotte pour les atteindre et les subjuguer. Mais l'Ionie et l'Éolide furent si bien soumises qu'elles durent fournir des contigents à Harpagus, quand il marcha contre la Carie, qu'il réduisit bientôt. Les Cnidiens, qui avaient essayé de se défendre, en coupant à la hâte l'isthme qui les joignait à la terre ferme, avaient renoncé à leur entreprise, d'après le conseil de la Pythie, et ils s'étaient résignés à obéir aux Perses. Les Pédasiens des environs d'Halicarnasse résistèrent un peu plus longtemps; mais ils furent vaincus, ainsi que les Lyciens, qui montrèrent un héroïque courage. Quand Cyrus marcha contre Babylone, il pouvait se dire que toute l'Asie inférieure lui appartenait jusqu'à la mer.

Samos était alors la plus puissante des îles ; par ses relations, soit avec la Grèce, soit avec l'Égypte, elle s'était fait une situation prépondérante. Pendant que Cambyse, le fils insensé de Cyrus, allait attaquer l'Égypte et s'y perdre, Polycrate régnait à Samos ; et par une administration habile et peu scrupuleuse, il avait amené la prospérité de l'île à un degré qui la rendait l'envie de tous ses rivaux. A la faveur d'une insurrection qu'il avait fomentée, il s'était emparé du pouvoir avec ses deux frères, Pantagnote et Syloson. Tous trois s'étaient d'abord partagé la ville, et chacun y exerçait un pouvoir séparé. Mais bientôt Polycrate s'était défait de ses deux frères, en tuant l'un et en chassant l'autre ; Samos entière lui obéissait. Pour affermir son usurpation, il s'était lié avec Amasis, roi d'Égypte ; il lui envoyait des dons magnifiques ; et il en recevait de lui. En peu de temps, il s'était acquis dans la Grèce une réputation immense ; toutes ses entreprises lui réussissaient à souhait ; sa flotte se composait de cent vaisseaux à cinquante rangs de rames, et ses archers seuls étaient au nombre de mille.

D'ailleurs, sans ménagement pour aucun de ses voisins, il les rançonnait audacieusement ; et un de ses principes politiques, c'était de ne pas même épargner ses amis quand l'occasion l'exigeait, sauf à les indemniser ensuite. Il avait conquis plusieurs

îles aux environs de Samos, et même quelques villes sur le continent. Les Lesbiens, ayant secouru les Milésiens, qu'il attaquait, il les avait vaincus dans une bataille navale; et tous les prisonniers, chargés de chaînes, avaient été contraints de travailler au fossé profond dont il avait entouré les murs de la cité. Des exilés de Samos, fuyant les violences du tyran, avaient demandé du secours à Sparte et l'avaient obtenu. Les Lacédémoniens, avec une flotte assez forte, étaient venus assiéger la ville; mais après quarante jours d'efforts inutiles, ils avaient dû se retirer devant la vigueur de Polycrate, ou peut-être devant son or. Resté maître de Samos, le tyran y semblait invincible; ceux des Samiens qui ne voulurent pas se résigner à son joug durent aller au loin chercher un asyle, et fonder des colonies. Afin de se mettre à l'abri de tout danger, Polycrate, outre le vaste fossé que vit encore Hérodote, avait alimenté la ville d'eaux abondantes, qu'amenait un aqueduc passant sous une montagne. Il avait fait construire un môle très-haut qui s'avançait fort avant en mer, et qui rendait le port plus accessible. Enfin il avait élevé un temple qui était renommé comme le plus grand de tous les temples connus. Aristote signale aussi ces grands travaux de Polycrate.

Ami des lettres et des arts, le tyran avait, dit-on, rassemblé le premier une bibliothèque, luxe alors

fort rare, et dont l'Égypte seule avait donné le modèle ; il attirait les poètes auprès de lui ; et Anacréon de Téos fut assez longtemps au nombre de ses convives et de ses flatteurs.

C'est à cette époque de la tyrannie de Polycrate qu'il faut sans doute rapporter les relations que Pythagore dut avoir avec lui, et pour lesquelles nous possédons des renseignements assez précis. Iamblique, Porphyre et Diogène de Laërte se rencontrent sur ce point ; et ils ne sont évidemment que l'écho d'auteurs beaucoup plus rapprochés du temps de Pythagore et qui avaient écrit sa vie, tels qu'Aristoxène le musicien, disciple d'Aristote, Apollonius de Tyr, Hermippe, Diogène, Antiphon, etc. Pythagore, fils de Mnésarque, appartenait par sa mère aux plus grandes familles de Samos, et pouvait faire remonter son origine jusqu'à Ancée, le fondateur de la colonie. Mnésarque, son père, semble avoir fait une fortune considérable dans le commerce des bleds. Tyrien selon les uns, Tyrrhénien selon les autres, il emmenait son fils dans ses voyages, et l'enfant parcourut de bonne heure les contrées qu'il devait étudier plus tard. Dès qu'il fut en âge de recevoir des leçons, son père, voyant en lui des facultés extraordinaires, l'avait mis en rapport avec les hommes les plus distingués de ce temps : Thalès, dit-on, Anaximandre, Anaximène de Milet, Phérécyde de Syros.

Le jeune homme connaissait déjà la Phénicie, où son père l'avait conduit; et lorsqu'il voulut se rendre en Égypte, Polycrate l'introduisit auprès d'Amasis par une lettre de recommandation. Ceci prouve qu'à cette époque du moins, Pythagore ne jugeait pas le tyran comme il le fit plus tard.

On n'est pas d'accord sur la durée du séjour de Pythagore en Égypte. Il y a des biographes, tels que Iamblique, qui l'y font demeurer pendant vingt-deux ans; ce qui est assez peu probable. Fait prisonnier par un des soldats de Cambyse, il fut emmené à Babylone; et là, il se mit en communication avec les Mages, de même qu'il l'avait fait avec les prêtres Égyptiens, admiré pour son intelligence, sa sagesse et sa beauté. Rentré dans sa patrie, à un âge déjà assez avancé, cinquante six ans selon Iamblique, il y ouvrit une école; et quelques siècles après, les Samiens, fiers de leur compatriote, s'assemblaient encore, pour leurs délibérations politiques, dans un hémicycle qui avait conservé son nom. Aristoxène, plus rapproché des faits que Iamblique et les connaissant probablement assez bien, puisqu'Aristote, son maître, s'était beaucoup occupé de la philosophie pythagoricienne, ne lui donne que quarante ans, quand il quitta Samos pour fuir la tyrannie de Polycrate. Cicéron, dans sa République, place l'arrivée de Pythagore en Italie à la soixante deuxième

olympiade, c'est-à-dire en cinq cent vingt-huit avant Jésus-Christ, l'année même où Tarquin le Superbe monta sur le trône. Comme Scipion, en assignant cette date, prétend redresser un anachronisme populaire, il est à croire qu'il sait positivement ce qu'il avance, et qu'il ne commet pas lui-même une erreur.

Malgré les obscurités qui couvrent la vie de Pythagore, quoique tant d'écrivains s'en soient occupés dans l'antiquité, un point paraît avéré, c'est qu'il quitta Samos, privée de la liberté, pour aller trouver dans la Grande-Grèce un pays où la tyrannie ne choquât pas ses yeux, et qui lui assurât l'indépendance dont il avait besoin. Xénophane, vers la même époque, en avait fait autant, puisqu'il fuyait l'oppression des Perses, plus durs encore, s'il est possible, que les despotes locaux. C'était là le sort commun; il n'était pas facile de rester patriote ou philosophe sous la main pesante de tels maîtres. Pythagore alla donc porter à Crotone et à Sybaris des doctrines admirables, qui sans doute conservent quelque chose des religions orientales qu'il avait vues, mais qui sont dignes du respect de tous ceux qui aiment la sagesse et l'humanité.

Ces doctrines ne nous sont connues que par des intermédiaires; rien ne nous est parvenu des ouvrages assez nombreux que, d'après le témoignage

d'Héraclite, Pythagore paraît avoir écrits[1], et qui, ivulgués pour la première fois trois ou quatre générations plus tard par Philolaüs, étaient recherchés à si haut prix par Platon.

Polycrate, qui pour sa part avait contribué à l'instruction de Pythagore, finit d'une manière bien misérable, assez peu d'années après que le sage s'était exilé de Samos, devenue indigne de lui. Orœtès, commandant de Sardes nommé par Cyrus, s'efforçait d'étendre la domination perse du continent sur les îles, et il résolut de se défaire du tyran qui donnait tant de force à Samos, placée en face de son gouvernement. Voici le stratagème dont il s'avisa. Il envoya un émissaire secret à Polycrate pour lui faire savoir que, menacé personnellement par les fureurs épileptiques de Cambyse, il désirait d'abord mettre en sûreté ses trésors, et qu'il priait le maître de Samos de vouloir bien les lui garder. Comme Polycrate pouvait ne pas se rendre à cette ouverture, Orœtès l'invitait à envoyer à Sardes un homme de confiance, à qui les coffres-forts remplis de pièces de monnaie seraient montrés. La moitié de cette richesse resterait au satrape; mais l'autre partie

[1] Diogène de Laërte, Vie de Pythagore, § 6, livre VIII, ch. 1. La correspondance entre Anaximène et Pythagore peut bien n'être pas apocryphe; voir Diogène de Laërte, dans les biographies des deux philosophes.

serait remise à Polycrate, qui pourrait s'en servir pour ses projets ambitieux, allant jusqu'à la conquête de toute la Grèce.

La convoitise de Polycrate ne sut pas résister; il envoya son secrétaire Mæandrius à Sardes, pour vérifier les assertions d'Orœtès. Le secrétaire, trompé par la vue des caisses, dont la surface seule était couverte d'or mais qui n'étaient remplies que de pierres, vint faire à son maître un rapport qui le combla de joie. Enivré d'une si belle espérance, Polycrate voulut aller de sa personne auprès de son complice. En vain ses amis et sa famille même voulurent le retenir. Il menaça sa fille, qui essayait de l'arrêter jusque sur le vaisseau, de ne la marier qu'après longues années; et il partit, accompagné de son devin, nommé Hélée, qui ne prévoyait pas le piége. A peine arrivé à Magnésie, où Orœtès l'attendait, le traître le fit saisir et expirer sur la croix. Hérodote, qui n'est pas suspect de faiblesse pour les tyrans, plaint cependant Polycrate, dont le génie et la magnificence ne méritaient pas une si triste fin. Parmi les suivants de Polycrate dans cette malheureuse aventure, se trouvait, outre le devin imprudent, le fameux Démocède, médecin de Crotone, qui fut alors réduit en esclavage, et qui fut bientôt appelé à la cour de Darius pour le guérir d'une entorse, quand le roi de Perse, destructeur des Mages,

eût fait tuer Orœtès, coupable de cruautés inutiles[1].

Privée de Polycrate, Samos ne pouvait tarder à tomber entre les mains des Perses. Le tyran, en partant pour le fatal rendez-vous, avait confié le pouvoir à Mæandrius ; mais trop au-dessous de cette tâche, Mæandrius s'était hâté de quitter la ville, quand les troupes d'Otanès, le nouveau Satrape, s'y étaient présentées conduites par Syloson, le frère exilé de Polycrate, qui avait su gagner la faveur de Darius, pour l'avoir vu jadis en Égypte. Syloson avait été rétabli dans Samos, à peu près complétement déserte d'habitants, et désormais sous la main des barbares, après une vive résistance que dirigeait Charilaüs, le frère de Mæandrius.

Aussi quand Darius, vainqueur de Babylone, par le dévouement de Zopyre, voulut aller porter la guerre chez les Scythes, le fameux pont où son armée traversa le Bosphore fut construit par un ingénieur de Samos, Mandroclès. Ce pont de bateaux n'avait pas moins de 4 stades de long, c'est-à-dire près de 800 mètres ; ce devait être un travail des plus difficiles. Il était placé, à ce que croit Hérodote, entre Byzance et un temple construit à l'embouchure du Bosphore. Le Grand Roi, pour conserver ce souvenir, avait comblé l'ingénieur samien des

[1] L'an 230 de Rome, ou 523 avant Jésus-Christ, selon Pline, livre XXXIII, ch. 6, page 403, édition Littré.

plus splendides récompenses ; et il avait fait élever sur le rivage deux colonnes avec des inscriptions grecques et assyriennes. Mandroclès avait consacré, dans le temple de Junon, un tableau où il avait fait représenter le vaste pont et l'armée des Perses défilant sous les regards de Darius, monté sur son trône. A son armée de terre, Darius avait joint une flotte considérable que conduisaient les Ioniens et les Éoliens, avec les gens de l'Hellespont. Elle avait ordre d'entrer dans la Mer noire, de remonter le cours du Danube, de l'Ister, et de jeter un pont sur le fleuve, à l'endroit où il se divise pour la première fois en plusieurs branches. Darius se dirigeait vers le même point par la Thrace avec toutes ses troupes. L'armée de terre comptait, dit-on, 700,000 hommes, et la flotte six cents vaisseaux. On y voyait figurer tous les peuples que renfermait l'empire des Perses dans ses vastes limites, depuis les côtes de l'Asie mineure jusqu'à l'Indus.

Le Grand Roi s'avançait péniblement au milieu de ces peuples farouches, qui s'appliquaient à fuir devant lui, et à l'attirer de plus en plus dans leurs steppes infranchissables, ainsi que, de nos jours, y fut attiré un autre conquérant non moins imprudent et non moins malheureux. Darius, pour signaler ses prétendus triomphes, élevait des colonnes avec des inscriptions pompeuses sur la soumission des

Gètes. Il construisait de faciles monuments en ordonnant à chaque soldat de son innombrable armée de jeter, en passant, une pierre sur un endroit désigné, où se formait bientôt un énorme amas qu'on prenait pour une pyramide. L'armée Perse trouvait même dans ces sombres contrées quelques traces de l'influence grecque. Ces peuplades adoraient Zalmoxis, qui avait été, disait-on, esclave de Pythagore, fils de Mnésarque, à Samos, et qui, devenu riche et libre, avait apporté à ses grossiers compatriotes les germes de la civilisation hellénique, en leur transmettant quelques-unes des croyances de son savant maître. Hérodote n'admet pas cette tradition, et il pense que Zalmoxis ou Guébéleizis était de beaucoup antérieur à Pythagore, dont il admire d'ailleurs la haute sagesse [1]. Mais cette tradition, toute fausse qu'elle pouvait être, atteste du moins dans quelle estime était tenu dès lors le nom du philosophe samien. C'était à lui qu'on rapportait la culture des mœurs et la réforme bienfaisante, quoiqu'incomplète, qui avait adouci les sauvages habitants de la Thrace.

Cependant, Darius était parvenu au Danube, et il y avait trouvé le pont de bateanx que, par ses ordres, y avaient construit les Ioniens, comme ils

[1] Hérodote, Livre IV, ch. 95.

avaient construit celui du Bosphore. L'armée des Perses ayant passé, Darius voulait faire détruire le pont, pour que les Grecs pussent le suivre ; mais, par bonheur, Coès, le chef des Mytiléniens, fut plus sage que le roi, et il parvint à lui persuader de conserver le seul moyen de passage qu'il pût espérer en cas de retraite. Darius se contenta donc de recommander aux Ioniens de l'attendre soixante jours, et de partir en détruisant le pont si, dans cet intervalle de temps, il n'était pas revenu.

Ce qu'il était facile de prévoir arriva. L'armée des Perses, après des marches aussi vaines que fatigantes vers le nord, dut rétrograder avec des pertes considérables et en abandonnant ses malades et ses blessés, aussi malheureuse que la Grande armée de 1812, à peu près dans les mêmes contrées, et contre les mêmes ennemis usant de la même tactique. Les Scythes, vainqueurs sans avoir livré de bataille, devancèrent les Perses au pont du Danube ; et Darius y aurait rencontré une Bérézina, sans la fidélité des Grecs auxquels le pont était confié. Les Scythes les exhortèrent à le rompre, leur représentant que les soixantes jours étaient passés, et que la promesse faite par eux avait été tenue. Un conseil qui pouvait avoir plus de poids sur les Ioniens, était celui de Miltiade, d'Athènes, qui était alors général et tyran de la Chersonèse de l'Hellespont.

Le futur vainqueur de Marathon les pressait de se retirer, et, en détruisant ainsi l'armée des Perses, de rendre la liberté à l'Ionie. Les chefs Ioniens délibérèrent; et, sur l'avis contraire d'Histiée de Milet, ils se décidèrent à attendre Darius et à le sauver. Avec Histiée, on comptait pour chefs des Ioniens, Strattis de Chios, Æacès de Samos, Laodamas de Phocée; Aristagoras de Cymé était seul pour les Éoliens. Ce qui décida cette résolution singulière, ce ne fut pas la fidélité à la parole donnée; ce fut simplement l'intérêt personnel. Histiée de Milet convainquit sans trop de peine ses collègues, intéressés comme lui, que, si l'appui des Perses leur manquait, aucun d'eux ne serait le maître un seul instant dans sa cité particulière. Le peuple, délivré du joug étranger, rétablirait sur-le-champ la démocratie, et priverait ses chefs actuels de tout pouvoir, pour les punir d'avoir accepté la faveur du Grand Roi. Cette opinion prévalut; et Darius, échappant à la poursuite des Scythes, put repasser le Danube.

Que serait-il advenu si les Ioniens eussent rompu le pont et eussent fait périr l'armée avec son chef? C'eût été sans doute un affreux désastre pour l'empire des Perses; mais ce coup, quelque terrible qu'il eût été, n'aurait pu être décisif. Les défaites de Marathon, de Salamine, de Platée, n'y suffirent même pas. L'Ionie eût certainement respiré;

quelque temps peut-être, elle aurait recouvré son indépendance; mais une nouvelle invasion, plus furieuse encore que les précédentes, l'aurait subjuguée. Le temps n'était pas arrivé pour la chute des Perses, qui étaient alors dans toute l'énergie d'un premier développement. Mais l'égoïsme des chefs Ioniens n'en fut pas moins coupable, et ils pouvaient se décider à garder leur poste par des motifs plus honorables que ceux qui les guidèrent.

Arrivé à Sestos, Darius s'en retourna par mer en Asie, laissant Mégabaze pour commander en Europe, et soumettre la Thrace avec la Macédoine. Bientôt, Mégabaze fut rappelé à Suse, ainsi qu'Histiée, qu'il ne parut pas prudent de laisser seul en Thrace, où Darius lui avait concédé un vaste territoire, à Myrcine, pour le récompenser de ses services.

Mais un nouvel effort et de nouveaux malheurs se préparaient pour l'Ionie. Histiée, en quittant Milet, avait remis le pouvoir à Aristagoras, son gendre et son cousin. Quelques exilés de Naxos, étant venus demander du secours à Aristagoras, celui-ci, ne se sentant pas assez fort pour tenter l'entreprise à lui seul, en avait référé à Artapherne, frère de Darius, qui résidait à Sardes, et commandait à toute cette satrapie, la première de l'Empire.

Artapherne, séduit par l'espoir de s'emparer de Naxos et de toutes les Cyclades, avait obtenu de Darius de mettre deux cents vaisseaux à la disposition d'Aristagoras. Mais la discorde avait éclaté bientôt entre les alliés. Naxos avait pu se défendre et repousser un siége de quatre mois. Aristagoras n'avait donc tenu aucune des belles promesses qu'il avait faites au satrape de Sardes. Craignant pour son propre pouvoir, il résolut de n'être pas coupable à demi, et d'en venir à une révolte ouverte, à laquelle le poussait Histiée, demeuré à Suse, auprès du Grand Roi. Afin de se gagner le cœur des Milésiens, il abdiqua spontanément la tyrannie, et rétablit le gouvernement populaire. Il appela les autres villes Ioniennes à l'insurrection, et elles chassèrent tous les tyrans qui leur avaient été imposés.

C'était là une grande audace, et Aristagoras, avant de prendre ce parti extrême, avait consulté ses amis. Hécatée de Milet, l'historien, s'était prononcé pour qu'on ne fît pas la guerre sur le champ, parce qu'on n'avait pas les ressources nécessaires. Ne pouvant faire prévaloir cet avis, il avait insisté pour qu'on tournât toutes ses forces vers la mer, où l'on pouvait se flatter davantage de lutter. A cet effet, il conseillait de saisir toutes les richesses que Crésus avait naguères accumulées dans le

temple des Branchides. Mais on n'écouta point Hécatée, quelque sage que fût son avis, et l'on résolut de s'insurger néanmoins. Aristagoras, qui sentait bien la faiblesse de l'Ionie, se rendit à Sparte, pour obtenir son alliance.

Dans sa conférence avec le roi Cléomène, Aristagoras, pour lui faire mieux comprendre ses projets, lui montrait les pays dont il lui parlait : Lydie, Phrygie, Cappadoce, Perse, etc., tracés sur une table d'airain qu'il avait apportée avec lui. C'était alors une chose fort nouvelle qu'une carte de géographie, et il paraît que c'était Anaximandre qui en était l'ingénieux inventeur. Cléomène ne fit qu'une question à son interlocuteur : « Quelle distance y a t-il » de la mer d'Ionie au lieu qu'habite le Roi ? — » Trois mois de marche, » répondit assez naïvement Aristagoras, qui devait bien prévoir l'effet que cette réponse allait produire sur un Spartiate. Cléomène ordonna à l'étranger de quitter Lacédémone avant le coucher du soleil, et repoussa avec dédain des offres d'argent par lesquelles Aristagoras essayait de le séduire. Il y avait bien, en effet, la distance indiquée ; et Hérodote énumère avec soin les cent onze stations royales de la grande et belle route que Darius avait fait construire, de Sardes à Suse, sur le Choaspe ou Karasou, fort loin encore à l'est de Babylone. C'était en tout 13,500

stades ou 450 parasanges, le parasange étant en moyenne de 30 stades ; en d'autres termes, c'était près de 600 de nos lieues. Pour affronter de telles entreprises et de tels obstacles, il fallait l'audacieux génie d'Alexandre, et deux cents ans de lutte de plus contre l'empire colossal des Perses. Cléomène n'était ni d'un caractère, ni d'un temps, à oser de telles choses.

Aristagoras, repoussé de Sparte, se rendit à Athènes, qui devenait de jour en jour plus puissante, depuis qu'elle avait renversé la tyrannie des Pisistratides ; tout récemment, elle venait d'envoyer des ambassadeurs à Artapherne, satrape de Sardes, pour l'empêcher de soutenir les prétentions d'Hippias, réfugié auprès de lui. Aristagoras, qui n'avait pu persuader le seul Cléomène, réussit, comme le remarque assez ironiquement Hérodote, à persuader les trente mille citoyens d'Athènes, en leur rappelant que jadis Milet avait été une colonie de leurs ancêtres. Il fut décidé qu'on enverrait vingt vaisseaux au secours de l'Ionie. Ce fut là, comme le dit aussi l'historien, le commencement de la guerre où la république devait se couvrir de gloire en sauvant la Grèce, et où l'empire des Perses devait recevoir de rudes échecs, précurseurs d'une ruine complète assez prochaine. En même temps, Aristagoras fit insurger les Péons, qui, des bords du

Strymon, avaient été transportés en Phrygie par les ordres de Darius; s'échappant malgré la poursuite des Perses, ils passèrent du continent à Chios, de Chios à Lesbos, et de Lesbos à Doriscus, d'où ils retournèrent dans leur ancien pays.

Les vingt vaisseaux d'Athènes, rejoints par cinq vaisseaux d'Érétrie, arrivèrent à Éphèse; là, ils trouvèrent les frères d'Aristagoras amenant les troupes de Milet. Aristagoras était resté lui-même dans la ville pour tout organiser. On laissa la flotte à Coressus, sur le territoire d'Éphèse, et l'on s'avança vers Sardes, en suivant les bords du Caïstre et en traversant le Tmolus. La ville fut prise presque sans coup férir et incendiée facilement, la plupart des maisons étant couvertes en roseaux. Artapherne n'eut que le temps de se retirer dans la citadelle avec toutes ses troupes. Les Perses et les Lydiens, d'abord épouvantés par les flammes, reprirent courage et firent tête aux assaillants, qui furent bientôt obligés de se retirer et de regagner la côte. Les Perses, qui stationnaient sur l'Halys, accoururent promptement; et ne trouvant plus les Ioniens à Sardes, ils les allèrent chercher jusqu'à Éphèse, où ils les défirent dans une grande bataille.

Les Athéniens, très-découragés par cet échec, se retirèrent malgré toutes les instances d'Aristagoras; mais, lui, ne se découragea pas; et réduit à

ses seules forces, il s'assura tout à la fois l'assistance des villes de l'Hellespont, de la Carie et de la grande île de Chypre, où le tyran de Salamine, Onésilus, s'était, de son côté, soulevé contre les Perses.

Darius, en apprenant ce qu'avaient fait les Athéniens et la part qu'ils avaient prise à l'incendie de Sardes, jura de se venger sur eux de cette humiliation. Afin de préparer la guerre, il envoya d'abord Histiée pour ramener l'Ionie à l'obéissance par ses intrigues. Les affaires Ioniennes n'allaient pas bien d'ailleurs; Chypre venait d'être soumise après une vive résistance; la Carie, qui s'était révoltée, avait été réduite; Clazomène venait d'être reprise par Artapherne et Otanès; Cymé d'Æolide avait également succombé. Aristagoras, trop faible pour supporter tant de revers, s'était retiré à Myrcine, l'ancien domaine de son beau-père Histiée. Hécatée de Milet voulait qu'on allât seulement à l'île de Léros, où l'on pouvait aisément s'abriter, pour revenir à Milet au moment favorable. Aristagoras, parti pour la Thrace, s'y fit tuer obscurément devant une citadelle; et son armée fut détruite.

Le sort d'Histiée ne valut pas beaucoup mieux. Suspect à Artapherne, qui avait surpris ses intrigues, il se sauva non sans peine de Sardes, et gagna l'île de Chios. Repoussé d'abord comme un agent des Perses, il gagna la confiance des Chiotes en leur

révélant tout ce qu'il avait fait pour l'insurrection de l'Ionie. Ramené par eux à Milet, il n'y trouva pas le même accueil, parce que le peuple, redevenu libre, craignait de nouveau sa tyrannie. Chassé de sa patrie, il obtint des Lesbiens quelques navires, avec lesquels il alla faire la course aux environs de Byzance, pillant tous ceux qui ne voulaient pas se réunir à lui.

Cependant l'orage, préparé par la révolte d'Aristagoras, allait fondre sur l'Ionie, qui ne recula pas devant cet effroyable danger. Le Panionium, assemblé, résolut de faire la guerre. Il n'y avait pas à penser à la soutenir sur le continent ; on n'y forma donc pas d'armée, et Milet dut songer à défendre à elle toute seule ses murailles menacées. Mais on organisa une flotte considérable, qui devait se réunir à Ladé, petite île en face de Milet. On s'y rendit en effet de toutes parts. Les Éoliens même de Lesbos y envoyèrent un contingent de soixante-dix vaisseaux. Les Milésiens, avec quatre-vingts, étaient placés à l'aile droite, vers l'Orient. Les Priéniens en avaient douze ; les Myontins, trois ; les Téïens, dix-sept ; les Chiotes, cent ; les Érythréens, huit; les Phocéens, trois seulement, comme les Myontins ; enfin, les Samiens, placés à l'extrême gauche, à l'occident, avaient soixante-dix navires. Cette flotte était nombreuse ; et elle aurait pu résister aux Phé-

niciens, aux Cypriotes, aux Ciliciens et aux Égyptiens, alliés des Perses. Mais la discorde se glissa parmi les Ioniens; et le jour de la bataille, irrités les uns contre les autres, on se soutint mal. Les Samiens et les Lesbiens désertèrent les premiers; les Chiotes furent à peu près les seuls qui firent bien leur devoir; mais ils étaient trop faibles. La défaite fut complète. Le chef courageux des Phocéens, Denys, dont l'énergie aurait pu sauver tout, si on l'eût écouté, n'eut d'autre parti à prendre que de s'enfuir sur les côtes de la Phénicie, et de là en Sicile, où il fit la course contre les Carthaginois et les Tyrrhènes.

Après la défaite de Ladé, Milet, assiégée par terre et par mer, résista vaillamment; mais elle fut prise d'assaut après un siége meurtrier; les guerriers furent massacrés; les femmes et les enfants furent emmenés en esclavage et conduits, par ordre de Darius, près de l'embouchure du Tigre, tandis que les Perses occupaient la ville, avec la plaine où elle est située, et donnaient le reste du territoire, avec la montagne, aux Pédasiens de Carie. Athènes, qui avait abandonné Milet, fut profondément affligée de ses malheurs, avertissement de malheurs plus grands encore; et un poëte dramatique, Phrynichus, ayant osé mettre sur la scène ce lugubre épisode, tous les spectateurs fondirent en larmes; le poëte

fut condamné à une amende de mille drachmes, et sa pièce fut sévèrement défendue.

Quant aux Samiens, prévoyant le destin qui les menaçait, ils le prévinrent en émigrant à Calacté, où les appelaient, en Sicile, les habitants de Zancle. Æacès, fils de Syloson, leur ancien tyran, expulsé par Aristagoras, revenait avec les Perses; et les Samiens, plutôt que de le subir, préférèrent changer de patrie. Ce furent, du reste, les seuls Ioniens qui adoptèrent ce parti; ils ne furent suivis que par ceux des Milésiens qui avaient pu échapper au massacre. Æacès rentra, en effet, à Samos, sous la protection des Perses, qui s'abstinrent de brûler les temples de cette seule ville, pour récompenser, disaient-il, la conduite des navires Samiens à Ladé. Histiée, avait fait une nouvelle tentative à la tête de quelques Ioniens et Éoliens qui étaient venus se joindre à lui; il fut surpris près d'Atarné en Mysie. Emmené vivant à Sardes, Artapherne le fit mourir sur la croix, et il envoya sa tête, déposée dans du sel, à Darius, qui était à Suse. La flotte perse, après avoir hiverné à Milet, avait soumis toutes les îles, Chios, Lesbos, Ténédos, etc., tandis que, sur la terre ferme, on achevait de soumettre toutes les cités grecques.

La victoire des barbares avait des conséquences épouvantables; et, ainsi que les Perses l'avaient

annoncé six ans auparavant, lorsqu'avait commencé l'insurrection d'Aristagoras, les hommes étaient égorgés; les enfants les mieux faits étaient châtrés; les jeunes filles les plus belles étaient conduites à Suse; les villes étaient brûlées, avec les temples qu'elles renfermaient, pour venger l'incendie du temple de la divinité nationale de Sardes, la déesse Cybèle. En attendant, Artapherne, lieutenant de son frère, intervenait pour arranger à l'amiable les différends des Ioniens entr'eux; et il leur imposait des tributs, dont la quotité n'avait pas changé au temps d'Hérodote, c'est-à-dire soixante ans plus tard. Mardonius, gendre de Darius, mis à la tête d'une grande armée de terre et de mer, rétablissait partout en Ionie le gouvernement populaire, tout en se dirigeant vers l'Europe, pour châtier Athènes et Érétrie, qui avaient secondé l'insurrection des colonies de l'Asie mineure. Érétrie, livrée par des traîtres, avait été bientôt vaincue par Datis; les temples incendiés; et les hommes, chargés de chaînes, emmenés en esclavage près de Suse. Athènes, menacée quelques jours après Érétrie, affronte héroïquement, et presque seule avec les Platéens, les barbares à Marathon. Marathon! Je m'arrête, parce que je n'ai point à raconter les merveilles de tant de courage et de patriotisme. Que dis-je, de patriotisme! Athènes, qui devait éclairer

le monde par son intelligence, le sauva alors par son imperturbable énergie. Si les Perses avaient triomphé, que devenait la civilisation occidentale? Que devenaient les destinées de l'Europe? Dieu seul le sait; mais Athènes mérite une éternelle reconnaissance. Marathon rendit possible les Thermopyles, Artémisium, Salamine, Platée, et Mycale, en face de Samos. La première condition pour vaincre les barbares était de ne pas les craindre. Voilà l'admirable exemple qu'avait donné l'Ionie, et qu'Athènes donnait à son tour, en présence d'un péril bien plus effrayant. Il y a vingt-deux siècles que la ville de Minerve nous a rachetés de la servitude asiatique. Nous qui connaissons aujourd'hui l'Asie en la civilisant, nous pouvons voir, mieux que les Grecs de Milthiade et de Thémistocle, de quel abîme ils nous ont tirés. Nous pouvons en jurer, comme Démosthène, par les héros morts à Marathon.

Mais c'est dans Hérodote qu'il faut lire ce grand et simple récit. Hérodote écrit à moins de trente ans de distance; à Olympie, il parle à des hommes qui avaient pris part à la victoire, et aux événements dont lui-même aurait presque pu être un témoin oculaire. Je ne veux pas répéter le noble historien de tant de gloire; mais j'ai encore à dire quelques mots sur l'Ionie, pour conduire les choses

jusqu'à l'époque où Mélissus, le dernier de nos philosophes professait, à Samos, les doctrines de l'école d'Elée.

Les Ioniens vaincus avaient été forcés de servir leurs maîtres et de les suivre contre la Grèce. A Salamine, deux amiraux Samiens, Théomestor, fils d'Androdamas, et Phylacus, fils d'Histiée, s'étaient distingués en combattant vaillamment contre les vaisseaux de Lacédémone, tandis que les Phéniciens combattaient ceux d'Athènes. Mais tout en formant une grande partie de la flotte de Darius et de Xerxès, les Grecs de l'Asie mineure n'attendaient qu'une occasion favorable pour se soulever. Après la défaite de Salamine, la flotte des Perses vint hiverner à Cymé et à Samos, après avoir reconduit le roi vaincu et son escorte; mais lorsque l'année suivante la flotte grecque, sous le commandement de Léotychidès, roi de Sparte, vint chercher les Perses dans les eaux de l'Asie mineure, toutes les cités de la côte et des îles étaient prêtes à lui donner la main et à se révolter. Samos en particulier brûlait de renverser Théomestor, que les barbares lui avaient imposé pour tyran. Elle avait envoyé des émissaires auprès de Léotychidès, soit à Sparte soit à Délos, pour l'assurer de ses dispositions; et ce furent probablement ces ouvertures qui donnèrent au chef des Grecs l'assurance de venir attaquer les Perses à leur station. Mais les

barbares, depuis la terrible leçon de Salamine, n'osaient plus affronter de bataille sur mer. La flotte phénicienne avait eu la permission de se retirer; et les Perses, qui n'avaient plus guère que des Ioniens et des Grecs de la côte avec eux, avaient changé leur station, de Samos à Mycale. Là, ils avaient tiré leurs navires à terre et les avaient entourés d'une forte palissade, et même d'une muraille qui pouvait servir de camp. A leur portée, était rassemblée une armée de soixante mille hommes sous le commandement de Tigrane, que Xerxès avait laissée pour maintenir l'Ionie. Dans cette position, les Perses se croyaient inexpugnables. Pour plus de sûreté, ils avaient désarmé les Samiens, qu'ils soupçonnaient avec raison d'avoir des intelligences avec Léotychidès, et qui avaient racheté tout récemment des prisonniers d'Athènes pour les renvoyer dans leur pays. De plus, les Perses avaient chargé les Milésiens de garder les routes qui menaient aux sommets de Mycale. Restés seuls dans leur camp, ils ne doutaient pas de pouvoir s'y défendre victorieusement. Ils y furent au contraire écrasés par la valeur des Athéniens et des Corinthiens, et par la défection des gens de Samos et de Milet. L'armée fut détruite, et Tigrane tué; la flotte fut brûlée; et les vainqueurs se retirèrent, après cet exploit, chargés d'un immense butin.

Après Mycale, l'Ionie était délivrée. Mais pourrait-elle se suffire à elle-même et se défendre contre la fureur des barbares, quand elle serait abandonnée à ses seules ressources? Il était bien douteux qu'elle fût de force à résister. Les généraux, rassemblés à Samos, délibérèrent pour savoir si les Ioniens ne devaient pas quitter pour toujours les côtes de l'Asie mineure, et se réfugier dans quelque partie de la Grèce qu'on leur assignerait. Les Athéniens s'opposèrent vivement à cette résolution, quoiqu'on eût pu indemniser très-facilement les Ioniens, aux dépens des traîtres qui, dans l'invasion médique, avaient déserté la cause commune. Les Péloponnésiens cédèrent sans trop de peine à cet avis ; et l'on se borna à faire un traité d'alliance avec les Samiens, les Chiotes, les Lesbiens et tous ceux qui avaient aidé à la victoire. L'armée Perse s'était sauvée à Sardes, où Xerxès était resté depuis son retour humiliant, et qu'il quitta bientôt pour aller cacher à Suse sa honte et ses fureurs. La flotte Grecque, maîtresse de toute la mer Égée, et n'y redoutant plus d'ennemis, était revenue vers le Péloponnèse, en longeant toutes les côtes, et en rapportant d'Abydos quelques débris du fameux pont de Xerxès, qu'on voulait consacrer dans les temples, en souvenir du triomphe.

A l'abri désormais des entreprises de la Perse, l'Ionie s'empressa de réparer ses ruines, et se mit

aussi étroitement qu'elle le put sous la protection d'Athènes, à qui la rattachaient tous les souvenirs du passé, et tous les intérêts du présent. Aussi l'Ionie, dès cette époque, prit-elle parti pour les Athéniens contre Sparte, dont les deux rois, Léotychidès et Pausanias, n'inspiraient qu'une médiocre confiance dans leurs rapports avec les barbares. Athènes, très-puissante sur mer, pouvait apporter dans toutes les occasions un secours rapide et efficace, que Sparte, si même elle l'eût voulu, n'aurait pas pu garantir. Par toutes ces raisons, les Ioniens prirent une part très-active à la confédération de Délos, qui les regardait plus que personne, et ils contribuèrent largement au fonds commun que firent les alliés pour se défendre contre le retour offensif des barbares [1]. On était au lendemain de Platée et de Mycale, c'est-à-dire dans toute la ferveur de l'indépendance recouvrée et de la confiance réciproque. (vers 477 av. J.-C.)

Mais Athènes devait abuser de l'hégémonie qui lui était spontanément dévolue; et elle amassait dès lors contr'elle ces jalousies et ces haines qui amenèrent plus tard la guerre fratricide du Péloponnèse, à un moment où l'ennemi commun n'était pas encore

[1] M. G. Grote, *Histoire de la Grèce*, tome V, pages 353 et suiv.

détruit. La domination athénienne, comme le remarque Aristote, se faisait sentir lourdement à ses alliés, qui devaient être ses égaux et non ses sujets ; elle fut d'une sévérité inique envers les habitants de Naxos et de Thasos (467–465), qui n'avaient pas été assez dociles à ses ordres hautains. Mais la flotte athénienne, forte de 200 voiles, croisait sans cesse sur les côtes de l'Asie, et maintenait en respect celle des Phéniciens et des Perses, qu'elle poursuivait jusque dans les eaux du Nil. C'était là un service essentiel rendu à l'Ionie ; et l'Ionie, de son côté tolérait de sa grande alliée bien des vexations, en retour de la protection constante qu'elle en recevait. Sa reconnaissance dut être au comble, quand elle vit son indépendance garantie par un traité qu'Athènes arracha au Grand-Roi, après quelques victoires qui vinrent réparer une défaite en Égypte (455 av. J.-C.) Ce traité, préparé par l'habileté et les exploits de Cimon en Chypre, stipulait que la Perse laisserait toutes les côtes de l'Asie mineure occupées par des Grecs parfaitement libres, sans les soumettre au tribut et sans faire approcher ses armées à une certaine distance de la côte. En retour, les Athéniens et leurs alliés n'attaqueraient plus Chypre, la Cilicie, la Phénicie ni l'Égypte. Les Grecs envoyèrent des ambassadeurs à Suse, où la convention fut ratifiée régu-

lièrement, Callias représentant les Athéniens[1]. (vers 449 av. J.-C.)

La république d'Athènes fut alors à l'apogée de sa puissance. A la tête d'une confédération maritime dont elle disposait à peu près à son gré, soutenue par une foule d'alliances sur le continent, maîtresse de nombreuses possessions sur toutes les côtes de la mer Égée, de l'Hellespont et des mers de la Grèce, dirigée par un homme tel que Périclès, elle pouvait aspirer à la domination absolue de toute la race grecque. Ce fut cette ambition qui l'aveugla et la perdit. Parmi ses alliés, Samos était le plus puissant ; et cette grande île avait conservé vis-à-vis d'Athènes une sorte d'égalité qui ne convenait guère aux projets dominateurs de la République. Une querelle de peu de gravité, survenue entre Samos et Milet, pour le petit territoire de Priène, amena l'intervention athénienne. Les deux partis furent invités à soumettre leurs différends à l'arbitrage de la République. Samos, qui craignait sans doute la partialité de Périclès pour Milet, patrie d'Aspasie, refusa d'accepter ce tribunal suspect. Athènes envoya sur-le-champ quarante vaisseaux

1 M. G. Grote insiste, avec beaucoup de raison et de force, sur la haute importance de ce traité, *Histoire de la Grèce*, tome V pages 451 et suiv.

pour contraindre Samos à l'obéissance. Le gouvernement oligarchiqne fut changé au profit de la démocratie; et cinquante des principaux citoyens, avec un même nombre d'enfants des meilleures familles, furent pris pour otages et déposés dans l'île de Lemnos. Une garnison fut laissée à Samos pour assurer le changement qui venait d'avoir lieu. (vers 439 avant notre ère.)

Ce procédé, de la part d'Athènes, était violent; et l'on y répondit par un procédé non moins étrange. Les exilés de Samos allèrent demander appui à Pissouthnès, satrape de Sardes. Avec quelques troupes qu'il leur accorda, ils revinrent à la tête de sept cents hommes; et, surprenant de nuit la garnison athénienne, ils la livrèrent à Pissouthnès. En même temps, un autre coup de main non moins heureux leur avait rendu leurs otages de Lemnos. Bien plus, ils s'étaient entendus avec Byzance, qui était à peu près aussi mécontente qu'eux du gouvernement d'Athènes; et cette diversion devait leur être très-utile. C'étaient un danger et une menace fort graves pour la République; si elle souffrait cette révolte de Samos, c'en était fait de son hégémonie et de son empire, que consolidait la trève de trente ans, conclue quelques années auparavant avec Sparte, sa seule rivale vraiment inquiétante.

Aussi, Athènes se promit-elle bien de châtier

rudement Samos, et d'empêcher par un exemple terrible que personne fût tenté de l'imiter. Soixante vaisseaux furent expédiés sur-le-champ contre les rebelles ; seize furent détachés, soit pour aller observer la flotte phénicienne sur les côtes de l'Asie, Pissouthnès ne devant pas manquer de la mettre à la disposition des insurgés, soit pour aller demander des secours à Chios et à Lesbos, qui demeuraient dans le devoir, mais qui pouvaient aussi s'en écarter. Les quarante-quatre vaisseaux restés devant Samos étaient sous la conduite de Périclès, un des dix généraux annuels, parmi lesquels on comptait le poète Sophocle, qui venait de donner, l'année précédente, son *Antigone*. Les Samiens, bien qu'ils attendissent l'attaque, étaient allés assiéger Milet ; et ils en revenaient quand ils furent rencontrés, près de l'île Tragie, par Périclès. Quoi qu'ils eussent soixante et dix vaisseaux, dont vingt montés par des hommes de guerre, Périclès n'hésita pas à leur offrir la bataille. Il remporta la victoire; et les pertes qu'il avait pu faire furent réparées aussitôt par quarante navires venus d'Athènes, et vingt-cinq que Lesbos et Chios avaient loyalement fournis.

Au combat naval succéda une bataille. Les Athéniens descendus à terre y furent également victorieux; et ils se hâtèrent d'élever de fortes murailles

pour bloquer la ville de trois côtés, en même temps que le siége était pressé par mer vigoureusement. Dans cette situation, les Samiens purent encore envoyer cinq vaisseaux sous les ordres de Stésagoras, afin de hâter l'arrivée de la flotte Phénicienne, dont ils avaient tant besoin. Périclès, pour prévenir la jonction de cette flotte, prit soixante des navires qui étaient à l'ancre devant Samos, et se dirigea, en toute hâte, vers Caunus en Carie, où, disait-on, les Phéniciens devaient se réunir. A peine Périclès s'était-il éloigné que les Samiens firent une sortie audacieuse; le camp des Athéniens, qui n'était pas fortifié, fut surpris ; une partie de leurs vaisseaux furent détruits; et le revers fut complet sur terre et sur mer. Mais ce succès des Samiens ne devait pas durer. Le retour de Périclès, après quatorze jours d'absence, vint tout changer. Seulement pendant cet intervalle, la ville avait pu se ravitailler largement et se disposer à soutenir un nouveau siége. Il recommença en effet; et le blocus fut renforcé par une soixantaine de vaisseaux venus d'Athènes, et trente autres donnés encore par Lesbos et Chios. C'étaient peut-être en tout deux cents voiles qui menaçaient Samos.

C'est à cet événement que Mélissus prit la part la plus patriotique et la plus heureuse. A la tête de la flotte et de l'armée, il profita de la faute de

Périclès ; et, animant ses concitoyens de tout son courage, il avait remporté le succès dont je viens de parler. Il paraît même, si l'on en croit Plutarque, citant Aristote, dans la vie de Périclès, que Mélissus avait vaincu Périclès lui-même dans une première lutte navale. Mais Thucydide, contemporain des faits, n'en dit rien ; et il est permis d'en douter. D'ailleurs, ce premier succès de Mélissus ne devait pas sauver sa patrie. Périclès, apprenant l'échec de son armée, était accouru en toute hâte. Mélissus était allé à sa rencontre ; mais il avait été vaincu en bataille rangée, peut-être aussi dans un autre combat de mer ; le blocus avait recommencé plus étroitement qu'auparavant. Samos, où sans doute Mélissus s'était renfermé, résista neuf mois encore; Périclès aimait mieux la prendre lentement, même en y consacrant beaucoup de temps et de dépense, plutôt que de prodiguer le sang Athénien.

A bout de ressources, les Samiens se rendirent enfin. Périclès rasa leurs murailles, se fit livrer les vaisseaux, et exigea le paiement des frais de la guerre, qui se montaient, dit-on, à 1,000 talents ou 5 millions 500,000 francs de notre monnaie. Samos acquitta immédiatement une partie de cette somme alors immense, et prit pour le reste des engagements garantis par des otages. On ajoute même que Périclès se montra d'une inhumanité révoltante envers

un certain nombre de prisonniers, qu'il fit mourir sous le bâton après dix jours de torture. Mais c'est un historien postérieur, Duris de Samos, qui raconte ces atrocités, assez longtemps après, sous le règne de Ptolémée Philadelphe, sans doute par une rancune patriotique. Plutarque réfute ce récit, dont il ne trouve aucune trace ni dans Thucydide, ni dans Aristote, ni dans Éphore, qui lui ont surtout servi de guides pour la biographie de Périclès.

Athènes paraît avoir attaché la plus grande importance à cette réduction de la ville révoltée. L'exemple pouvait être contagieux ; c'en était fait des vastes desseins que la république nourrissait, si les Samiens trouvaient des imitateurs. Aussi, quand le vainqueur revint à Athènes, il y fut accueilli avec enthousiasme. On fit des funérailles magnifiques aux guerriers morts dans cette expédition, et ce fut Périclès à qui l'Aréopage confia le soin de l'oraison funèbre. Nous n'avons pas celle-là ; mais nous pouvons nous en faire une idée par celle que nous a conservée Thucydide, du moins pour le fonds des idées. Cette autre oraison célébrait les guerriers qui avaient succombé dans la première année de la guerre du Peloponnèse. C'était aussi des victimes tombées sous les discordes civiles qui déchiraient la Grèce. Il y avait donc assez de ressemblance. L'éloge des citoyens perdus devant Samos reçut le

plus vif accueil. Quand Périclès descendit de la tribune, toutes les femmes, dans leur émotion reconnaissante, se précipitèrent vers lui pour l'embrasser, et le couronnèrent de fleurs et de bandelettes, comme un athlète revenu victorieux des jeux publics. Une seule femme dans la foule ne partagea pas cette admiration unanime. C'était Elpinice, la sœur de Cimon, qui avait été longtemps le rival de Périclès : « Vraiment, lui dit-elle, voilà des exploits bien glo- » rieux et qui méritent certainement tant de cou- » ronnes! Nous avons perdu de braves citoyens, non » en faisant la guerre aux Phéniciens ou aux Mèdes, » comme la fit mon frère Cimon, mais en ruinant » et détruisant de fond en comble une ville alliée, » qui tirait de nous son origine. »

La critique n'était que trop vraie; mais le triomphe enivrait les vainqueurs; le destin de Samos n'était qu'un prélude de celui qui attendait bien d'autres cités grecques, dans la grande guerre que prévoyait déjà Périclès. Lui aussi il paraissait touché de son succès plus qu'il ne convenait à la modération habituelle de son caractère. Si l'on en croit le poëte Ion de Chios, il se vantait d'avoir surpassé le fameux Agamemnon, qui avait mis dix ans à prendre une ville étrangère, tandis qu'il n'avait mis que neuf mois à prendre la plus riche et la plus puissante des villes de l'Ionie. Le mot de Périclès,

rapporté par un ami de Cimon son adversaire, n'est pas très-probable; car dans la bouche d'un tel homme d'état il eût été bien imprudent. C'était à la fois une vanité personnelle d'assez mauvais goût, et un défi bien inutile contre les alliés. Mais ce reproche du poëte, qu'il soit faux ou qu'il soit vrai, suffit à montrer quelle importance Athènes avait attachée à cette guerre, courte mais très-sanglante. Au jugement d'un observateur bien compétent, Thucydide, les Samiens victorieux auraient pu arracher à Athènes l'empire de la mer; et dans cette lutte, quelque regrettable qu'elle fût, il n'y allait de rien moins que de l'existence des deux républiques. Samos soumise, malgré l'énergique résistance de Mélissus, Athènes n'avait plus rien à craindre de personne, si ce n'est d'elle-même, sorte de danger que les états ne sentent jamais, pas plus que ne le sent l'orgueil des simples individus.

Je ne veux pas pousser plus loin ces considérations historiques ; mais il me semble qu'elles suffisent, toutes brèves qu'elles sont, pour nous faire entrevoir assez nettement le milieu réel où est née la philosophie, et où ont vécu et agi les vénérables personnages dont nous avions à nous occuper. Je résume les traits les plus saillants de ce tableau, par lequel j'ai tâché de ranimer, du moins

en partie, la vie éteinte de ces temps solennels.

Oui, la philosophie a paru pour la première fois dans l'Asie mineure, six ou sept siècles avant notre ère. Ce sont des colonies grecques, sorties jadis de l'Ionie du Péloponnèse, qui ont allumé ce flambeau dans des contrées demi-barbares, et qui l'ont transmis à Athènes, où tout était prêt pour le recevoir. Anaxagore de Clazomène a vécu avec Socrate; et Socrate est le père de Platon, on pourrait dire aussi le père d'Aristote. Mais avant Aristote, avant Platon, avant Socrate, le germe avait levé sur une autre terre ; et il a fallu qu'il fût enfin transplanté dans l'Attique pour y porter tous ses fruits. Oui, la philosophie a été précédée là, comme partout ailleurs, de la poësie ; Homère a chanté quatre ou cinq cents ans avant que Pythagore ne pensât. La science, sous toutes ses formes, astronomie, mathématiques, physique, histoire, médecine, a suivi et secondé la philosophie, qui a donné l'impulsion à tous ces rameaux, en en recevant elle-même de nouvelles forces. C'est au sein des dissensions civiles, de la guerre étrangère, du commerce, de l'industrie, des navigations lointaines, des combats et des périls de tous genres, c'est au sein des luttes héroïques d'une poignée d'hommes intelligents et libres contre un empire colossal, qu'il faut placer son humble et glorieux berceau. Pythagore et Xénophane n'ont

émigré sur les rivages de l'Italie et dans la Grande Grèce que par horreur pour la tyrannie ou l'oppression. L'Italie, qui n'a été fécondée que par ces maîtres venus de l'autre côté des mers, n'a pu se développer, parce que la plante exotique n'avait pas trouvé en elle les aliments nécessaires à sa maturité. La philosophie devait revenir au foyer antique d'où étaient sortis les premiers émigrants, pour y rencontrer sa forme vraie, sa beauté, sa grandeur, et son indépendance, qu'a scellée le martyre.

Mais cette philosophie même, toute spontanée qu'elle nous paraît, a peut-être dû aussi l'étincelle qui a tout embrasé à des contacts avec ses voisins? Thalès a vécu avec les Lydiens, et ses ancêtres étaient de Phénicie; Pythagore, peut-être aussi d'origine phénicienne, a certainement visité la Syrie, l'Égypte, la Chaldée. Qu'y a-t-il appris? Qu'en a-t-il rapporté? En d'autres termes, qu'est-ce que la philosophie Grecque, l'aïeule de la nôtre, la mère de notre Occident, doit à la science Orientale? L'une et l'autre se sont-elle connues? L'esprit Grec, ou plutôt l'esprit Occidental, a-t-il emprunté quoi que ce soit au vieil esprit de l'Orient? C'est une question encore obscure, malgré les récentes clartés. J'essaierai d'y répondre un peu plus loin. Mais d'abord, je veux, pour compléter ce qui précède, agiter une question

beaucoup moins vaste, bien qu'elle ne laisse pas que d'avoir son importance et son intérêt, moins relevé mais non moins essentiel.

Nous connaissons nos philosophes, et nous savons en partie les événements principaux de leur vie ; nous avons des fragments de leurs ouvrages, quand nous ne les possédons pas en entier; si Homère est le seul, avec Platon, qui nous soit parvenu à peu près dans son intégrité, les autres auraient pu nous parvenir, quoique moins beaux, si le hasard des choses n'eût fait périr les écrits dépositaires de leurs pensées. Les anciens ont donc écrit ! Qui peut en douter ? Mais alors se présente ce problème, que je touche ici pour Thalès, Pythagore, Xénophane, et leurs contemporains, mais qui est le même pour l'Antiquité tout entière, en remontant plus haut qu'eux et en descendant beaucoup plus bas : ces ouvrages que nous possédons aujourd'hui, dans des débris mutilés ou dans toute leur étendue, comment sont-ils sortis des mains de leurs auteurs ? Sur quelle matière ont-ils été d'abord déposés? Quels moyens d'écrire avait-on du temps de Xénophane, et même du temps de Lycurgue ou d'Homère? Et pour circonscrire la recherche dans des limites étroites et positives, comment écrivait-on dans les colonies Grecques de l'Asie mineure, pour les besoins d'un

commerce très-actif, d'une politique très-compliquée et très-énergique, d'une poësie ardente, d'une science curieuse, en un mot pour tous les besoins d'une vie sociale déjà très-développée et très-intense ?

Je crois qu'aujourd'hui nous sommes en mesure de répondre à cette question d'une manière parfaitement claire, et absolument décisive. Mais avant de donner le mot de cette énigme, je crois bon d'établir quelques faits incontestables pour démontrer que, sept siècles avant l'ère chrétienne, l'usage de l'écriture dans l'Asie mineure et même dans la Perse, à demi-sauvage, était presqu'aussi répandu et aussi facile qu'il peut l'être parmi nous. Les matériaux sont autres; mais ils valent à peu près ceux que nous avons encore, en dehors de la merveille de l'imprimerie. Les hommes de ces temps reculés n'ont pas le papier précisément comme les modernes; mais ils ont quelque chose qui le vaut, et qui ne leur rend pas moins de services.

J'ouvre au hasard Hérodote, Thucydide, Xénophane, Platon, Aristote; et je prends les choses telles qu'ils les racontent, ou mieux telles qu'ils les voient et telles qu'ils les pratiquent.

Harpagus est à la cour d'Astyage, le roi des Mèdes; et méditant une vengeance trop légitime contre un maître cruel, il veut s'entendre avec

Cyrus, qui, malgré sa jeunesse, jouit déjà parmi les Perses d'une autorité d'où sortira tout à l'heure un vaste empire. Harpagus ne pouvant communiquer directement avec le jeune prince, qui a aussi bien des griefs à venger, lui fait porter par un serviteur affidé quelques produits de sa chasse; et dans le ventre d'un lièvre qu'il lui envoie, il coud et cache une lettre pour le pousser à la révolte et l'assurer de sa coopération. Que fait Cyrus? Comme il a ouvert le lièvre de sa propre main, ainsi que son complice le lui avait fait dire, et qu'il a lu la lettre hors de la présence de qui que ce soit, il fabrique une autre lettre, dans laquelle Astyage le nomme chef des Perses, alors soumis aux Mèdes. Cette lettre fausse est lue aux membres de la famille des Achéménides; elle les persuade, et Cyrus les mène à leur insu contre Astyage, qu'il renverse [1]. Harpagus et Cyrus ne sont cependant que des barbares. Mais voici des gens plus cultivés dans l'Asie mineure et dans l'Égypte.

Polycrate, tyran de Samos, est sur le trône; sa prospérité est au comble; et le monde, qui l'admire ou le craint, adore tant d'habileté et tant de fortune. Le sage Amasis, roi d'Égypte, qui est entré en relation d'alliance et même d'amitié avec le tyran heu-

[1] Hérodote, livre I, chap. 123 et suivants.

reux et redoutable, est alarmé desuccès si constants; et connaissant l'instabilité des choses humaines, il conseille au trop fortuné mortel de se tenir sur ses gardes contre les retours de la destinée. Il lui écrit donc une lettre bienveillante et prophétique, où il lui recommande de s'imposer à lui-même quelque sacrifice, pour désarmer, s'il le peut, cette implacable faveur d'un sort trop souvent trompeur et perfide. Polycrate, presqu'aussi inquiet que celui qui le conseille, fait réponse à son ami ; il lui raconte dans une lettre, qu'il lui envoie en Égypte, le moyen qu'il a pris pour s'infliger de son propre choix, une perte douloureuse, et le hasard extraordinaire qui a rendu son sacrifice inutile. Amasis et Polycrate échangent des lettres et correspondent de Samos à Memphis, aussi facilement que pourraient le faire de nos jours des négociants de Smyrne et d'Alexandrie [1]. Je ne prétends pas que la lettre d'Amasis, telle que l'historien la rapporte, soit bien authentique; mais il n'y a point à élever le moindre doute sur le fait même d'un commerce épistolaire entre les deux rois.

Ainsi que je l'ai rappelé plus haut, ce même Polycrate passe pour avoir amassé une nombreuse bibliothèque, et avoir été un des premiers dans le

[1] Hérodote, Livre III, chap. 40 et suivants.

monde Grec à se donner cette jouissance sérieuse, qui coûtait alors fort cher. On en dit autant de Pisistrate, un peu antérieur à Polycrate, et qui aurait rendu publique la bibliothèque qu'il avait fondée à Athènes, adoucissant le peuple par cette flatterie intelligente, comme par tant d'autres. Les témoignages qui nous attestent ces faits sont assez tardifs, puisque l'un est d'Athénée et l'autre d'Aulugelle ; mais je ne vois pas de motif de les révoquer en doute. Par l'Égypte, Polycrate recevait un exemple qu'il était facile d'imiter, comme je le dirai plus loin ; et il pouvait appliquer cet exemple aux auteurs qui charmaient, depuis Homère, toute cette population des côtes, si sensible aux plaisirs de la poésie et aux leçons de la science. Quant à Pisistrate, il est certain que, s'il n'a pas ouvert de bibliothèque au public, il avait du moins des livres, et qu'il s'en occupait personnellement avec une attention toute politique. Plutarque raconte, dans la vie de Thésée, que Pisistrate retrancha dans Hésiode un vers qui pouvait blesser la vanité nationale des Athéniens, et qu'il en ajouta un au contraire dans Homère pour leur faire plaisir. Ces retranchements, ces additions, comment était-il possible de les faire ? Uniquement, parce qu'on avait des copies de ces poèmes, où l'on pouvait à son gré opérer des changements qu'on croyait utiles.

Mais je reviens à l'usage des lettres missives dans l'époque que j'étudie.

Le satrape de Sardes, Orœtès, qui avait si cruellement traité Polycrate, s'était rendu odieux par sa conduite féroce envers tout ce qui l'entourait. Un de ses collègues lui ayant reproché le piége tendu au tyran de Samos, il l'avait tué ainsi que son fils. Darius, nouvellement monté sur le trône, était fort irrité contre Orœtès, qui, outre tant de crimes, était coupable encore d'avoir hésité dans la lutte des Mages et des Perses, après la mort de Cambyse. C'était plus qu'il n'en fallait pour que le nouveau roi eût tout intérêt à se défaire du satrape puissant qui commandait à la Phrygie, à la Lydie et à l'Ionie tout entières, et qui avait autour de lui une nombreuse armée. L'attaquer à force ouverte pouvait être une imprudence grave dans les débuts d'un règne difficile. Cependant Orœtès avait fait mourir secrètement les envoyés de Darius, qui lui avaient porté l'ordre de se rendre auprès du roi. Tant d'insolence devait être châtié, et il fallait prévenir la révolte, qui semblait imminente. Darius convoque les plus grands personnages parmi les Perses, et il leur demande de le délivrer du rebelle, soit en le tuant soit en le lui amenant. Mais il ne faut recourir qu'à la ruse. Trente exécuteurs de la volonté royale s'offrent aussitôt, chacun d'eux proposant d'accom-

plir seul l'entreprise. Darius, ne voulant pas choisir entre tant de dévouements, fait tirer ses amis au sort; et c'est Bagée, fils d'Artoutès, qui est désigné.

Que fait Bagée? Il écrit un grand nombre de dépêches, traitant de diverses affaires, et il les revêt du cachet de Darius. Arrivé à Sardes, il remet ces dépêches au secrétaire royal en présence d'Orœtès, chaque satrapie ayant auprès d'elle un représentant de l'autorité souveraine. Le cachet rompu, le secrétaire lit ces dépêches aux principaux officiers qui entouraient Orœtès, et à qui elles s'adressaient plus particulièrement. Tous ils reçoivent les ordres du maître, avec la plus profonde soumission et les marques ordinaires d'un respect sans bornes. Bagée, satisfait de cette première épreuve, et voyant qu'il pouvait compter sur leur obéissance, leur fait communiquer secrètement d'autres dépêches où Darius leur ordonne de ne plus servir Orœtès. Les officiers obéissent encore, et déposent leurs lances pour témoigner qu'ils quittent le satrape. Enfin Bagée, assuré qu'il peut tout sur eux, leur fait lire par le secrétaire royal ses dernières dépêches, où le roi leur prescrit de tuer le coupable. Aussitôt les officiers dociles attaquent leur chef et le font tomber sous le coup de leurs cimeterres. Darius et Polycrate étaient vengés[1].

[1] Hérodote, livre III, chap. 126 et suivants.

Ainsi les Perses eux-mêmes, du temps de Darius, font usage des lettres aussi aisément que les Grecs plus policés et plus instruits qu'eux. Le Grand roi envoie ses ordres officiels dans toutes les parties de son vaste empire, et ses ordres sont écrits avec les mêmes formes et sur les mêmes matières qu'ils pourraient l'être encore aujourd'hui dans ces contrées peu civilisées.

Lorsque Pausanias, suspect aux Grecs et détesté des alliés, prend la résolution de trahir la noble cause qu'il avait tant servie à Platée, il entre en correspondance avec Xerxès, et dans la lettre qu'il lui fait tenir, il lui offre de lui soumettre Sparte et le reste de Grèce. Xerxès accepte les ouvertures du traître ; et lui écrivant de sa propre main, il lui fait remettre la lettre par Artabaze, satrape de Dascylitis. Les Éphores, soupçonnant l'infamie de leur roi, lui écrivent et le somment de revenir de la Troade à Sparte, pour y rendre compte de sa conduite. Pausanias, qui n'ose encore désobéir, se rend à l'injonction; et il n'en continue pas moins la correspondance criminelle. Mais l'homme qu'il a chargé d'une nouvelle lettre, craint pour sa propre sûreté, parce qu'il sait qu'aucun de ceux qui ont été chargés de ces messages avant lui n'est revenu de sa mission. Il ouvre les lettres qu'il porte, après avoir contrefait le cachet pour les refermer, s'il se

trompe dans sa défiance ; et il y trouve la recommandation de le mettre à mort. Aussitôt il porte les lettres aux Éphores, et dénonce le roi qui livrait la Grèce aux barbares.

L'histoire de Thémistocle est à peu près celle de Pausanias. Un peu moins coupable, puisque les Athéniens l'avaient provoqué en le frappant d'un ostracisme inique, il entre en correspondance avec Artaxerxès ; et fuyant d'Argos à Corcyre, de Corcyre chez Admète roi des Molosses, et chez Alexandre roi de Macédoine, il vient enfin aborder à Éphèse, d'où il écrit au Grand roi, pour lui demander un asyle que la Grèce lui refuse. Thucydide rapporte la lettre que Thémistocle écrivit à Ataxerxès, et il n'y a pas lieu d'en suspecter l'authenticité [1].

Il est inutile de multiplier les exemples; on pourrait en trouver beaucoup dans les auteurs, outre ceux que je viens d'indiquer. Mais il ne paraît pas nécessaire d'aller plus loin; il est démontré que tout le monde, en Grèce et dans l'Asie mineure, emploie des lettres pour les affaires publiques et les affaires privées, à peu près comme nous le faisons de nos jours, et avec des moyens très analogues : matières qu'on se procure sans peine, qu'on peut sceller comme nous scellons les matières dont nous

[1] Thucydide, livre I, chap. 128 et suivants.

nous servons ; timbres officiels, cachets qu'on peut contrefaire sans les rompre, etc.

Quelles étaient ces matières ?

Un passage formel d'Hérodote nous l'apprend nettement. Le grand historien des temps primitifs du monde grec, rappelant comment Cadmus a jadis apporté l'alphabet de Phénicie, sur le continent et parmi les Ioniens, ajoute : « Les Ioniens donnent, de » toute antiquité, aux livres le nom de Diphthères, » ou de peaux, parce que, dans ces temps là, » comme on n'avait pas de livres, on se servait de » peaux de chèvre ou de mouton. Même encore de » nos jours, il y a bien des barbares qui écrivent sur » des Diphthères ou peaux de cette espèce [1]. » Autre détail non moins curieux. Hérodote atteste avoir vu lui-même à Thèbes de Béotie, dans le temple d'Apollon Isménien, trois trépieds portant des inscriptions, en caractères dont on se servait en Ionie. Ces inscriptions remontaient à Laïus, père d'Œdipe, quatre générations après Cadmus.

Le mot dont se sert Hérodote pour exprimer des Livres, est celui de Biblos ; et l'on sait de la façon la plus précise ce que ce mot signifie : c'est une certaine partie du papyrus d'Égypte. Théophraste ne peut laisser à cet égard le moindre doute. Dans son

[1] Hérodote, livre V, chap. 59 et suivants.

Histoire des Plantes [1], il décrit les végétaux paludéens, et il s'arrête assez longuement au Papyrus, qui croît dans les eaux du Nil. Il indique les nombreux et importants usages auxquels le Papyrus peut servir ; et après avoir dit qu'on fait des bateaux avec le bois : « Avec la Biblos, dit-il, on fabrique des » voiles, des nattes, parfois des vêtements, des » sandales, des cables et une foule de choses, » entr'autres les livres (*Biblia*), si connus des étran- » gers. » La Biblos de Théophraste est donc cette partie de la tige du Papyrus qui, par sa flexibilité et sa résistance, peut se prêter aux divers emplois où le tissage et la torsion soumettaient cette matière à des épreuves assez fortes.

Sans parler des bibliothèques de Pisistrate et de Polycrate, il est constaté, par une foule de détails donnés par Platon, que, de son temps, les livres, au sens où nous comprenons ce mot, sont déjà fort répandus dans Athènes. Socrate raconte lui-même, dans le *Phédon,* qu'il a entendu quelqu'un lire un jour l'ouvrage d'Anaxagore, où il est avancé que l'Intelligence est la règle et le principe de toutes choses. Socrate, frappé de cette grande pensée et espérant trouver dans Anaxagore la solution de bien des problèmes, après ce noble début, se procure avec

[1] Théophraste, *Histoire des Plantes,* livre IV, chap 9.

empressement ces livres, où il croit acquérir la science du bien et du mal ; il les lit avec avidité ; mais à mesure qu'il avance dans cette lecture, il se désenchante, et il met le livre de côté pour revenir à ses propres réflexions. Socrate a des livres, les consulte, et les quitte, absolument comme pourrait le faire parmi nous quelqu'amant de la science et de la sagesse, consultant les trésors de nos bibliothèques, et ne les trouvant pas toujours aussi féconds qu'il s'y attend.

Au début du *Parménide,* Antiphon raconte, d'après le récit de Pythodore, un des amis de Zénon d'Élée, que, quand Parménide déjà vieux vint à Athènes, avec son disciple, il alla demeurer au Céramique hors des murs. Socrate s'y transporta, suivi de beaucoup d'autres personnes, pour y entendre lire les écrits de Zénon. C'était la première fois que Zénon et Parménide les avaient apportés avec eux à Athènes. Socrate était alors fort jeune. C'est Zénon qui faisait lui-même la lecture de son livre, Parménide étant absent à ce moment là. Il était déjà près d'achever, quand Pythodore survint accompagné de Parménide, qui rentrait, et d'un autre auditeur, Aristote, qui fut plus tard un des Trente. Pythodore n'entendit donc que fort peu de chose de ce qui restait encore à lire ; mais il assista à la fin de la lecture, qu'il avait d'ailleurs entendue dans une autre séance.

Socrate, ayant écouté jusqu'à la fin, invite Zénon à vouloir bien relire la première proposition du premier livre. Zénon s'y prête avec complaisance. Il reprend le livre, et relit la phrase qui avait arrêté Socrate, et dont Socrate veut avoir les expressions bien présentes pour engager la discussion sur les Idées : « Si les êtres sont multiples, disait Zénon, il » faut qu'ils soient à la fois semblables et dissem- « blables entr'eux. Or cela est impossible ; car ce » qui est dissemblable ne peut être semblable ; et » ce qui est semblable ne peut davantage être dis- » semblable. » La controverse commence alors ; et Socrate, répétant la phrase de Zénon, lui demande si c'est bien ce qu'il a voulu dire ; Zénon affirme que c'est bien là le but de son livre. Socrate se tournant alors vers Parménide : « Je vois clairement, lui » dit-il, que Zénon s'attache à toi non-seulement par » les liens ordinaires de l'amitié, mais encore par » ses écrits. Au fond, vous dites tous deux la même » chose quoiqu'en termes différents, l'un soutenant » que tout est un, et l'autre soutenant qu'il n'y a » pas de pluralité. » Zénon avoue que Socrate a raison, et qu'il n'a écrit son livre que pour venir à l'appui du système de Parménide contre ceux qui voudraient le tourner en ridicule ; que son ouvrage répond aux partisans de la pluralité, et qu'il a pour objet de leur démontrer que leur système mène à

des conséquences encore plus absurdes que le système opposé. Puis Zénon ajoute : « Entraîné par » l'esprit de dispute, j'avais composé cet ouvrage » dans ma jeunesse ; et on me le déroba avant que » je me fusse demandé s'il fallait ou non le mettre » au jour. Ainsi, Socrate, tu te trompais en croyant » cet écrit inspiré par l'ambition d'un homme mûr, » au lieu de l'attribuer au goût batailleur d'un » jeune homme. »

L'entretien se poursuit sur l'unité et la pluralité, avec les péripéties et les détours que l'on connaît, et que je ne suivrai pas. Mais ces détails nous prouvent que Zénon et Parménide, venus d'Élée, à l'Occident de la Grande-Grèce, ont dans leur pays des livres comme on en a dans Athènes, et que les interlocuteurs se servent de ces livres tout aussi commodément que nous le faisons des nôtres. On lit ces livres ; on les relit ; on en reprend quelques phrases, qu'on se fait répéter pour plus de certitude. Nous ne feuilletons pas autrement nos in-8° et nos in-12, qui ne sont pas plus maniables.

Dans le gracieux préambule du *Phèdre,* Socrate rencontre le jeune homme, qui va se promener dans la campagne, après être resté assis toute la matinée. A quoi donc Phèdre a-t-il consacré son temps ? Il a écouté avec enthousiasme un morceau admirable

que lui a lu Lysias, fils de Céphale; et il est encore tout plein de l'ardeur que cette lecture lui a causée. Lysias était venu tout exprès, pour la lui faire, du Pirée à Munychie. Socrate prie son jeune compagnon de lui analyser ce merveilleux discours; Phèdre s'en défend, comme trop peu digne de répéter de si belles choses. Mais Socrate, qui connaît la passion de son délicat ami, lui affirme qu'il doit savoir par cœur la pièce tout entière, qu'il a dû se la faire relire plusieurs fois par l'auteur, qu'il ne s'est même pas contenté de si peu et qu'il a dû prendre le cahier pour le relire à son loisir; qu'aussi bien c'est là la grave occupation qui l'a retenu toute la matinée et l'a empêché de sortir plus tôt. Phèdre se justifie, mais assez faiblement; et sur les instances de Socrate, il lui montre en effet le manuscrit qu'il tient de la main gauche, caché sous sa robe. Les deux interlocuteurs cherchent donc sur les bords de l'Ilissus, où Socrate se baigne les pieds afin de se rafraîchir en marchant, un endroit favorable pour lire tout à leur aise. Ils découvrent bientôt un lieu charmant de repos, sous un platane large et élevé, près d'un agnus-castus, dont les fleurs embaument l'air, au doux murmure d'une source limpide, parmi des statues et des figurines consacrées aux nymphes et au fleuve Achéloüs. Phèdre et Socrate s'asseyent à l'ombre, sur le frais gazon; et le jeune homme lit le discours de Lysias,

dans le manuscrit qu'il tient entre ses mains.

Socrate, tout en louant aussi le talent de Lysias, n'en fait pas autant de cas que son jeune ami; et il lui rappelle que, dans les temps passés, bien des sages ont écrit sur le même sujet, et au moins aussi bien, ne serait-ce que la belle Sapho, ou le docte Anacréon, ou même quelque prosateur. Phèdre n'en croit rien, et il somme Socrate de faire lui-même mieux que Lysias, sous peine de ne lui rien lire désormais, s'il ne s'exécute pas sur-le-champ. Socrate essaie donc une concurrence qui ne lui semble pas impossible; et il refait le discours de Lysias, en se jouant sur le même thème, tout bizarre et paradoxal qu'il est. Mais il faut s'élever plus haut que cette lutte puérile sur un sujet rebattu; et Socrate saisit cette occasion pour donner au jeune homme une leçon de rhétorique et de goût. Lysias écrit beaucoup trop, il faut apprendre à juger ses œuvres pour ne pas leur attribuer plus de prix qu'elles n'en ont. Les hommes d'état, bien avisés, se gardent de composer des ouvrages et de laisser des écrits, qu'une postérité sévère pourrait critiquer. Si par hasard ils écrivent quelque chose, ils appliquent tous leurs soins à composer des écrits irréprochables. Mais Périclès, le plus parfait des orateurs et l'élève du grand Anaxagore, n'a rien laissé par écrit.

Socrate, en traçant les règles de la vraie rhéto-

rique, arrive à l'invention de l'écriture et des livres. D'après une tradition conservée à Naucratis, ville du Delta, et qu'avait peut-être recueillie Solon, l'écriture avait été inventée par le dieu Teuth ; celui-ci l'avait communiquée au roi Thamus, qui régnait à Thèbes. Thamus n'admire pas cette découverte autant que celui qui en est le père, et il craint que l'écriture, loin de rendre les Égyptiens plus sages, ne leur nuise, en leur faisant croire qu'ils savent ce qu'ils auront lu superficiellement dans leurs livres. « C'est être d'une grande simplicité, » dit Socrate, soutenant l'avis de Thamus, que » de s'imaginer qu'on puisse déposer un art quel- » conque dans des livres, qu'on puisse l'y ap- » prendre, comme s'il sortait jamais des livres » quelque chose de clair et de solide, si ce n'est de » raviver la mémoire de celui qui sait déjà ce qu'ils » contiennent. Les produits de l'écriture sont » comme ceux de la peinture. Interrogez des ta- » bleaux ; ils vous répondront par un majestueux » silence. Interrogez des livres ; ils vous feront tou- » jours la même réponse. Vous croiriez à les en- » tendre qu'ils sont bien savants. Mais une fois » écrit, un discours roule de tous côtés, dans les » mains de ceux qui le comprennent comme de » ceux pour qui il n'est point fait. Il ne sait même » pas à qui il doit parler, avec qui il doit se taire.

» Méprisé ou attaqué injustement, il a toujours be-
» soin que son père vienne à son secours ; car il ne
» peut ni résister ni se secourir lui-même. »

Socrate met bien au-dessus de ces discours, morts dans l'écriture qui les consigne, le discours que la science grave dans l'âme de celui qui étudie, le discours vivant et animé qui réside dans l'intelligence, et dont le discours écrit n'est qu'un pâle simulacre. C'est celui là qu'il conseille à Phèdre de cultiver avec le plus de soin. Le poëte, le prosateur corrigent et raturent mille fois ce qu'ils écrivent ; ils y ajoutent ; ils y retranchent ; mais il faut avant tout qu'ils tiennent à la parole du dedans, et qu'ils la cultivent avec la plus profonde attention, pour mériter ce beau nom de philosophe. C'est un avis que Phèdre peut donner à Lysias ; c'est un avis que Socrate saura faire goûter à ses jeunes amis, et entr'autres au bel Isocrate, qui promet tant.

Je ne discute pas cette opinion du sage Athénien, quoiqu'elle ne me paraisse pas tout à fait digne de son bon sens ordinaire. Mais quelle qu'en soit la valeur, il en résulte que Socrate, Phèdre et tous leurs amis se servent de livres comme nous ; qu'ils écrivent leurs discours et leurs ouvrages comme nous écrivons les nôtres ; qu'ils les étudient, qu'ils les corrigent, qu'ils les liment comme nous le faisons. Il en résulte, en outre, que, du temps de Platon, c'est

à l'Égypte qu'on attribuait la découverte de l'écriture et l'invention des livres. Platon, descendant de Solon, devait être plus que personne au fait des traditions que son glorieux aïeul avait rapportées de la terre étrangère.

A ces faits déjà bien décisifs, j'en ajoute encore quelques autres de la même époque. Quand Xénophon, chef de la retraite des Dix mille, arrive de Byzance à Salmydesse, le point extrême de sa marche au nord, il rappelle que beaucoup de bâtiments, en entrant dans le Pont-Euxin, s'engravent sur les bas fonds de la côte. Les Thraces, habitants de ces parages, accourent et pillent les malheureux naufragés, s'entretuant à qui volera le plus de butin. De là, une foule de meubles qu'on trouve sur cette côte inhospitalière, et que les navigateurs transportent dans des caisses de bois, entr'autres des livres, que sans doute ces barbares ne comprenaient pas, mais qu'ils conservaient pour les revendre [1]. Comme il y avait bon nombre de colonies grecques dans ces contrées, Byzance et d'autres, il n'est pas impossible que quelques navigateurs pensassent à faire le commerce des livres. On les transportait peut-être des côtes de l'Asie Mineure, d'Athènes et

[1] Xénophon, *Anabase*, livre VII, ch. 5, § 4, page 313, édition de Firmin Didot.

de bien d'autres villes, pour l'usage des colons et des émigrés, qui, loin de la patrie, n'en participaient pas moins à ses lumières, dont ils avaient besoin plus que jamais.

Je ne dis pas qu'au temps de Platon ou même antérieurement, il n'y eût point déjà dans Athènes des libraires, achetant et vendant des livres. C'est très probable ; mais nous n'avons pas de témoignages remontant aussi haut. Le premier de ce genre se rapporte à Zénon de Cittium. Avant de quitter cette ville, colonie des Phéniciens en Chypre, Zénon achète une cargaison de pourpre, pour en tirer quelque profit à Athènes, et il va consulter l'oracle sur la meilleure manière de vivre. Celui-ci lui conseille de devenir de la couleur des morts. Zénon interprète cette réponse en ce sens qu'il doit lire les ouvrages des anciens, et pâlir dessus. A peine arrivé à Athènes, après un triste naufrage, il se rend chez un libraire, et là il lit avec une vive joie le second livre des Mémoires de Xénophon sur Socrate. Dans son ravissement, il demande au marchand où il pourra rencontrer les auteurs qui écrivent de tels chefs-d'œuvre. Le libraire lui montre du doigt Cratès, qui, dans ce moment même, venait à passer dans la rue. Zénon se précipite sur les pas du maître, l'aborde et se fait son élève. Mais ne pouvant goûter la rudesse cynique, il quitte bientôt Cratès, quand

il est lui-même en état d'écrire des ouvrages non moins distingués, entr'autres un traité sur Pythagore [1]. Zénon a trente ans alors ; et selon toute probabilité, Aristote est encore vivant ; c'est sur la fin du règne d'Alexandre.

Je cite un dernier fait, et je l'emprunte aux *Problèmes* d'Aristote, dans la section XVI, ch. 6 (page 914, a, 25, éd. de Berlin). L'auteur se demande pourquoi la tranche des livres présente diverses apparences, selon qu'on la coupe droit ou qu'on la coupe en biais. Je laisse l'explication de côté, parce qu'elle ne nous intéresse pas ici ; mais il est clair par là qu'Aristote avait des livres dans le genre des nôtres, à cet égard du moins qu'ils pouvaient être rognés de façon plus ou moins régulière. Plus loin, section XVIII, Aristote cherche pourquoi la lecture fait dormir certaines personnes, et pourquoi certaines autres au contraire prennent un livre quand elles veulent se tenir éveillées. Tout cela indique des emplois des livres tout à fait analogues à ceux que nous en faisons. On lisait dans son lit à Athènes, et les gens à qui cette fantaisie convenait ne s'en faisaient pas faute plus que nous.

D'où venaient ces livres et sur quelle matière étaient-ils écrits ? Je n'hésite pas à répondre : ils

[1] Diogène de Laërte, livre VII, Vie de Zénon de Cittium.

étaient écrits sur Papyrus, et le Papyrus venait d'Égypte. Dès les temps les plus reculés, l'Égypte avait eu des rapports suivis avec la Grèce, à plus forte raison avec l'Asie Mineure. Les colonies les plus anciennes, conduites par Inachus, Cécrops et bien d'autres, étaient venues des bords du Nil, apportant entr'autres choses aux Hellènes les noms de tous leurs Dieux, dans une infinie diversité. Plus tard, le commerce et la guerre avaient multiplié les relations; et dans les siècles qui nous occupent, l'Égypte se trouve perpétuellement mêlée, pour des intérêts divers, à la politique de toutes les nations voisines, particulièrement à celle des villes Grecques de la côte. Lorsque les Perses eurent fait la conquête de l'Égypte, ces relations devinrent plus étroites et plus suivies. La flotte des Égyptiens et leur armée figurent à tout moment dans les batailles sur terre et sur mer. Il est évident que les peuples qui sont ainsi en contact font une foule d'échanges inévitables, et l'Égypte, qui était la seule à peu près à produire le Papyrus, devait en fournir amplement au reste du monde.

Il était tout simple que l'Égypte, qui avait découvert l'écriture, et qui possédait le Papyrus, dont elle faisait cet ingénieux usage, imaginât aussi des bibliothèques. Les livres une fois écrits, on devait les rassembler et les conserver, pour conserver avec

avec eux la mémoire de tout ce qu'ils contenaient. En dépit du Thamus de Platon et de Socrate, ces manuscrits devaient paraître fort utiles et fort précieux. C'est en effet ce qui arriva. Un des rois d'Égypte, Osymandias, passe pour être le premier, ou un des premiers, qui eut une bibliothèque. Le souvenir de ce fait si curieux nous a été transmis par Diodore de Sicile, qui, dans la 180e olympiade, visita l'Égypte, comme l'avait visitée Hérodote quatre cent cinquante ans auparavant, et qui vit de ses propres yeux presque tout ce dont il parle. Après avoir dit un mot des tombeaux des rois, qui avaient été au nombre de quarante-sept, selon les récits des prêtres, et qui étaient encore au nombre de dix-sept quand Diodore y descendit [1], il décrit tout au long le fameux monument d'Osymandias. Parmi les édifices qu'on attribuait à ce roi, se trouve la bibliothèque sacrée, sur le fronton de laquelle on lisait cette inscription fameuse : « Remède de l'âme. » Il ne ressort pas des paroles mêmes de Diodore que cette bibliothèque subsistât encore de son temps. Mais qu'elle ait existé, c'est ce qui ne fait guère de doute. Les prêtres Égyptiens avaient des livres de la plus haute

[1] J'y suis descendu moi-même en 1855, lors de mon voyage en Égypte, et j'ai trouvé que l'admiration de Diodore était encore fort au-dessous de la réalité; Lettres sur l'Égypte, Thèbes et Philæ, pages 274 et suiv.

antiquité, où étaient enregistrées les annales régulières du pays, et la succession non interrompue, depuis les origines, de 470 Pharaons et de cinq reines. Diodore, qui semble avoir vu ces livres, ne veut pas répéter, pour chaque règne, tout ce qu'ils contiennent; mais il en donne un extrait, et c'est d'après ces documents qu'il travaille. Si donc la bibliothèque sacrée n'existait plus cinquante ans avant notre ère, elle était tout au moins mentionnée dans ces annales officielles, d'ailleurs plus ou moins exactes, qu'on pouvait encore consulter [1].

D'après nos égyptologues les plus instruits, Ousimandouei, que les Grecs appelaient Osymandias, est un Pharaon de la XVI[e] dynastie; cette dynastie répond à peu près à l'époque d'Inachus; c'est environ deux mille ans avant notre ère. Les Hyksos, ou pasteurs, forment la XVII[e] dynastie.

De tels récits pourraient nous paraître fabuleux, et on pourrait ne pas croire à des livres d'une si prodigieuse ancienneté, si nous n'avions actuellement, dans nos musées, les preuves les plus irrécusables de la vérité de ces assertions. A Paris, à Turin, à

[1] Diodore parle au moins deux fois de son voyage en Égypte; *Bibliothèque historique*, livre I, ch. 44, § 1, et ch. 46, § 7. Pour la bibliothèque d'Osymandias, voir même livre, ch. 49, § 3. Les prêtres de Saïs, parlant à Solon, lui citent leurs livres sacrés, où se gardent les annales du pays remontant à 8,000 ans; *Timée*, trad. de M. V. Cousin, page 109.

Leyde, à Berlin, etc., se trouvent des papyrus et des manuscrits remontant à 13 et 14 siècles avant l'ère chrétienne, et même au-delà. Chacun peut les voir; et pour en connaître la date, on n'a qu'à interroger MM. Champollion, de Rougé, Mariette, Amédée Peyron, Leemans, Lepsius, etc., etc. Le fameux papyrus de Turin, dont Champollion parle dans sa lettre à M. de Blacas (p. 42), est tout au moins du XIIIe siècle avant l'ère chrétienne, comme l'a démontré M. Lepsius (Todtenbuch, p. 17). Dans le Livre des Rois, M. Lepsius a représenté, planche 6, un manuscrit qui remonte à la XIIIe ou XIVe dynastie; ce qui nous reporterait bien plus haut encore. M. Mariette, dans sa Notice du musée de Boulaq (p. 148), décrit un papyrus trouvé à Thèbes, de près de deux mètres de long, qui appartient à une des trois premières dynasties du Nouvel-Empire. Ce manuscrit ne peut donc pas avoir moins de 1288 ans avant notre ère, et il en a peut-être 1700. Un autre manuscrit (ibid. p. 153), de 4 mètres et demi de long sur 0m35 de haut, est de la XVIIIe dynastie, et par conséquent de 17 siècles antérieurs à l'ère chrétienne. On pourrait multiplier ces exemples tant qu'on voudrait; mais ceux-ci suffisent, et je ne crois pas qu'il soit besoin de pousser la démonstration plus loin; elle est complète.

Bien plus, à côté des manuscrits, on a trouvé les

instruments qui servaient à les écrire, les godets à couleurs, les roseaux, répondant à nos encriers et à nos plumes; les polissoirs, pour unir le papyrus avant d'y tracer les caractères; les étuis, pour contenir les roseaux, etc. Au musée de Leyde, on voit des palettes de scribes, avec des godets, où l'on distingue fort nettement l'encre rouge ou noire, qui s'y est desséchée; avec des encriers en bronze, etc., etc. Tous ces débris sont antérieurs à la XVI[e] dynastie, selon M. Leemans (p. 108, n° 245). Au musée de Boulaq, il y a des palettes de scribes avec tous leurs accessoires, qui, suivant M. Mariette, sont antérieurs à Abraham (ibid., p. 209). C'est une antiquité de 35 à 45 siècles. A Paris, dans notre musée Égyptien, il y a également tous les instruments à l'usage des scribes (salle civile, armoire P, vitrine X), de même que, dans la salle funéraire (vitrines LM), on peut voir des manuscrits roulés soit sur papyrus, soit sur toile, sans compter les grands papyrus déployés sous cadres vitrés et ayant plusieurs mètres de long. Des manuscrits à Leyde ont jusqu'à 12 mètres de longueur; et, en effet, on pouvait fabriquer des papyrus d'une longueur indéfinie; la hauteur seule était limitée, et n'allait guère au delà de 30 centimètres.

De tous les détails qui précèdent, et que je pourrais développer encore davantage, s'il en était besoin,

je crois pouvoir tirer les conclusions suivantes, qui me semblent autant de faits certains.

Nos philosophes des cinquième et sixième siècles avant l'ère chrétienne ont écrit leurs ouvrages, soit dans l'Asie Mineure, soit dans la grande Grèce. Des fragments de ces ouvrages sont parvenus jusqu'à nous, à travers toutes les difficultés que la transmission des livres éprouvait avant la découverte de l'imprimerie, l'invention du papier de coton et de lin, ou l'emploi du parchemin. Ces livres de Xénophane et de Mélissus, et peut-être ceux de Thalès et de Pythagore, ont été écrits, comme tout le monde écrivait alors, sur du papyrus égyptien; ils devaient, en général, avoir la forme que nous voyons aux papyrus conservés dans nos musées. Il est possible que, dès une époque très-ancienne, et sûrement dès l'époque d'Aristote, les feuilles de papyrus fussent superposées pour former des livres comme les nôtres. Dès lors, il a été facile de rassembler des bibliothèques, et celles qu'on attribue à Polycrate et à Pisistrate n'étaient, sans doute, que des imitations des bibliothèques égyptiennes, parmi lesquelles celle d'Osymandias a été la plus célèbre.

Que reste-t-il à savoir encore ? Une seule chose, peut-être, qui répondrait aux habitudes un peu minutieuses de notre curiosité moderne. C'est la fabrication du papyrus destiné aux lettres et aux

ouvrages des écrivains. Par un hasard assez heureux, Pline, qui déjà était curieux à notre manière, nous a transmis ces renseignements; il nous dit comment, de son temps, se fabriquait le papier de papyrus. Il est à présumer que cette fabrication avait fait quelques progrès dans le long intervalle qui s'étend du règne d'Osymandias au premier siècle de notre ère; mais la partie essentielle de ces procédés devait être fort ancienne; et, selon toute apparence, elle n'avait guère changé [1].

Pline met, avec raison, grand intérêt à la description de ce roseau appelé Papyrus, attendu que « la civilisation et le souvenir des choses sont attachés à l'usage du papier; l'immortalité des hommes » en dépend. » Varron ne faisait pas remonter l'usage du papier *(charta)* plus haut que le règne d'Alexandre-le-Grand et la fondation d'Alexandrie. Ceci pouvait être vrai pour Rome; mais nous venons de voir que ce ne peut pas l'être pour l'Égypte ni pour la Grèce. Pline ne partage pas cette opinion de Varron, toute considérable qu'elle est; et voici ce qu'il dit de la plante précieuse qu'il veut étudier.

Le Papyrus naît dans les marécages ou dans les eaux stagnantes du Nil, à une profondeur qui ne dé-

[1] Pline, *Histoire naturelle*, livre XIII, ch. 21 et suivants, édition et traduction de M. É. Littré.

passe pas deux coudées. La racine, qui est oblique, est grosse comme le bras à peu près; la tige est triangulaire, et elle s'élève rarement à plus de dix coudées, diminuant de bas en haut. Avec la racine, on fait du feu, et même on confectionne quelques ustensiles de ménage. La tige ligneuse sert à faire des barques; avec l'écorce, on tisse des voiles [1], des nattes, des vêtements, des couvertures et des cordages. C'est précisément ce que nous avons lu tout à l'heure dans Théophraste, que Pline copie sans doute. Le Papyrus de l'Égypte est pour tous ces usages le meilleur qu'on connaisse; celui qui croît en Syrie, ou sur les bords de l'Euphrate près de Babylone, est loin de le valoir, surtout pour le papier.

Pour préparer le papier, on divise le Papyrus en bandes très-minces, mais aussi larges que possible. La bande la meilleure est celle du centre de la plante, et ainsi de suite dans l'ordre de la division. C'était avec ces couches intérieures, exclusivement, qu'on faisait, jadis, les livres sacrés; et de là, le nom de Hiératique, appliqué à ce papier. Plus tard, on a donné au papier de première qualité, épuré par le lavage, le nom d'Auguste; de même qu'on a appelé

[1] C'est ce qu'avait vu Hérodote quand il voyageait en Égypte, livre II, ch. 96. Nous avons aussi au Musée du Louvre des sandales en papyrus.

du nom de Livie, femme d'Auguste, le papier de seconde qualité. L'Hiératique alors ne vint plus qu'au troisième rang. Au quatrième degré, était placé le papier Amphithéatrique, nommé du lieu où on le fabriquait. Puis venaient ensuite, en qualités de plus en plus inférieures, le papier de Saïs fait avec des rognures; le Ténéotique, d'une ville près de Saïs; il se vendait au poids; et enfin l'Emporétique, ou papier des marchands, qui ne servait qu'aux enveloppes et aux ballots. Au delà des bandes ainsi levées, venait l'écorce du Papyrus, assez pareille à celle du jonc; elle ne servait qu'à faire des cordages, qui tiennent parfaitement à l'eau.

Toutes les sortes de papiers se fabriquaient de la même manière, la nature seule de la feuille étant différente. Les bandes ayant été levées avec soin, on les étendait sur une table, qu'on humectait avec l'eau du Nil; ce liquide limoneux servait de colle pour fortifier les bandes et les joindre entr'elles. Sur la table un peu inclinée, on collait les bandes de toute leur longueur, en les rognant à chaque extrémité pour qu'elles fussent plus régulières et plus uniformes. Puis, on posait transversalement d'autres bandes, en forme de treillage. Pour empêcher le papier de se déchirer, on soumettait le tout à la presse, et l'on obtenait une feuille de papier, qu'on séchait ensuite au soleil. En accumulant ces feuilles

les unes sur les autres, on en faisait une main *(scapus)*, qui n'en comptait jamais plus de vingt. La largeur des feuilles était variable; les meilleures avaient jusqu'à treize doigts; le hiératique n'en avait guère que onze; le papier dit Fannius, du nom d'un habile fabricant qui avait perfectionné le hiératique, n'en avait que dix; le papier marchand était réduit à six. On pouvait aussi mettre des feuilles bout à bout, et l'on confectionnait ainsi du papier sans fin, comme le nôtre.

On estimait dans le papier, comme on le fait encore, la finesse, le corps, la blancheur, le poli. L'empereur Claude mit sa vanité à réformer le papier Auguste, qu'il trouvait trop fin et trop transparent, en faisant composer la chaîne avec des bandes de seconde qualité, et la trame, avec des bandes de première. De cette façon, on augmenta aussi la largeur, qui fut portée jusqu'à une coudée pour le plus grand papier. On préférait le papier de Claude pour les livres; mais on garda celui d'Auguste pour la correspondance épistolaire.

On polissait le papier avec un morceau d'ivoire ou avec un coquillage bien lisse. Mais il ne fallait pas pousser cet apprêt au-delà de certaines bornes; autrement, l'encre ne prenait plus aussi bien, et les caractères étaient exposés à s'effacer plus vite. C'est encore ce qui arrive à notre papier, quand il est par

trop uni; il est plus beau à l'œil, peut-être; mais il n'est pas d'un bon service. L'eau du Nil, bourbeuse comme elle l'était, causait aussi un inconvénient de ce genre; quand elle était versée avec trop peu d'attention, au début de l'opération, elle rendait le papier rebelle à l'écriture; elle lui imprégnait même une odeur qu'on reconnaissait; elle y faisait en outre des taches; et alors il fallait, pour qu'elles disparussent, faire des trous et coller artistement de petites pièces dans le papier. L'acheteur ne s'en apercevait qu'à l'usage, tant la fraude était adroite; mais en ces endroits, le papier buvait et faisait étaler l'encre des caractères, qui devenaient peu lisibles.

Aussi Pline, pour éviter ces désagréments divers, indique-t-il des procédés de collage qui rendent le papier beaucoup plus doux que la toile de lin elle-même. Il trouve ces procédés très-efficaces, et il dit avoir vu chez un de ses amis, grand amateur d'autographes, des manuscrits de Cicéron, du divin Auguste et de Virgile, sur du papier de ce genre. Il y a même vu des manuscrits de Tibérius et de Caïus Gracchus, monuments qui avaient deux cents ans de date, tant le papier ainsi collé résistait bien au temps.

Après tous ces détails, Pline revient à l'opinion de Varron sur l'emploi récent du papier en Italie; et il essaie de prouver, contre l'opinion de son docte devancier, que les livres étaient connus dès le temps

de Numa Pompilius. Dans le cercueil de ce roi, retrouvé sous le consulat de P. C. Céthégus et de Bæbius Tamphilus, 535 ans après sa mort, on découvrit des livres en papier. Les trois livres que la sibylle apporta à Tarquin-le-Superbe étaient en papier également; elle en brûla deux; et le troisième, qu'accepta le roi mieux avisé, avait été conservé jusqu'au temps de Sylla, où il périt dans l'incendie du Capitole.

Si l'on veut une preuve décisive, autant qu'étendue, de l'usage qu'on faisait du papier dans l'antiquité, on n'a qu'à parcourir la correspondance de Cicéron; à cet égard comme à tant d'autres, on y trouvera les renseignements les plus précis et les plus piquants. On se sert du papier avec la plus extrême facilité, et l'on en fait une prodigieuse consommation. Cicéron écrit à Atticus, tous les jours et même plusieurs fois par jour, tantôt des lettres très longues, et tantôt de simples billets; il lui envoie par son messager quelques lignes, une page (*pagella*), quand il n'a pas plus à lui dire, ou une suite de pages interminables, quand il s'épanche ou qu'il discute des affaires importantes. Quand une lettre peut intéresser de nombreuses personnes, on en fait faire plusieurs copies, ou l'on autorise celui à qui l'on s'adresse à vouloir bien se charger de ce soin. Si le sujet de la lettre est délicat, on rature plus d'une

fois les expressions incomplètes qui ne rendraient pas tout à fait la pensée ; on revient à plusieurs reprises sur son style ; on le polit ; on l'aiguise. Si l'émotion de celui qui écrit est trop vive, il laisse parfois tomber ses larmes, qui effacent l'écriture. Quand la lettre est finie, on la ferme et on la cachète *(obsignare)*. Si l'on a commis quelqu'oubli, si quelque détail a échappé, on ouvre sa lettre de nouveau ; et si le papier est plein, on écrit le supplément en travers *(transversum)*. Quand on a lu la lettre qu'on vient de recevoir, et qu'elle ne contient rien qu'on veuille conserver, on la déchire *(conscidere)*. On n'y manque point si le correspondant vous a par hasard demandé le secret. Si l'on a mis une lettre au rebut sans la déchirer, on peut la rendre à celui qui la réclame, et qui veut la faire revenir entre ses mains. Quand on manque de papier *(charta, chartula)*, on efface ce qui est écrit sur un autre morceau, et l'on se sert de ce morceau lavé ou gratté pour un nouvel usage *(delere.... in palimpsesto)*. Les lettres finies, on les remet en paquet *(fasciculus)* à un porteur, qui les rend fidèlement aux destinataires *(tabellarius)*. On profite de l'occasion pour écrire à plusieurs amis en un seul voyage. Quand on a ouvert le paquet qu'on reçoit, on distribue les missives ; et s'il en est besoin, on expédie de nouveaux messagers pour les personnes absentes.

On peut prendre soi-même toute cette peine, écrire ses lettres de sa propre main, les cacheter, et les faire partir ; mais on peut tout aussi bien s'en remettre à un secrétaire *(librarius)*; on lui dicte la lettre qu'on n'a pas le temps d'écrire soi-même, et l'on se contente alors de la signer. Si l'on est fatigué, si l'on a mal aux yeux surtout, c'est à une main étrangère qu'on a recours; alors, on s'excuse auprès de son ami de l'impuissance où l'on est de tenir la plume, comme nous dirions. Ces secrétaires sont nécessairement des hommes de confiance, puisqu'ils doivent partager les secrets de la famille, des affaires, de la politique. Le plus souvent ils justifient l'estime qu'on leur accorde; parfois ils trahissent leurs maîtres; et ils se sauvent, en emportant les papiers. Comme ce sont d'ordinaire de simples esclaves, on les poursuit, on les ressaisit ; et il faut qu'ils soient réfugiés bien loin pour qu'on ne puisse pas les atteindre. A un serviteur infidèle ou incapable, on en substitue promptement un autre, qui est plus honnête ou plus habile ; et la correspondance n'est pas interrompue longtemps.

Si le commerce épistolaire est si rapide et si aisé pour l'usage privé, tout ce qui concerne la chose publique ne l'est pas moins. La rédaction de tous les actes officiels se fait avec une égale facilité. Dès que ces actes ont été accomplis dans les formes

voulues, il en est fait à l'instant des copies sans nombre pour tous ceux qu'ils peuvent intéresser ; les ordres partent pour tous les fonctionnaires chargés de l'exécution à tous les degrés, et l'on correspond administrativement par des procédés promps et sûrs, qui semblent bien valoir au moins les nôtres. Jusqu'aux limites les plus reculées de la République, le Sénat fait parvenir ses décrets ; et en même temps, il en fait des copies authentiques, qui restent dans ses archives. Sans les désordres de tout genre qui ont bouleversé la ville éternelle et l'Empire romain, tumultes civils, pillages, incendies, guerres étrangères, assauts, invasions, etc., il est bien à croire que nous aurions encore aujourd'hui tous ces documents, précieux pour l'histoire encore plus que pour notre curiosité archéologique. La matière sur laquelle tout cela était tracé peut se conserver presque sans altération, durant des trentaines de siècles; les papyrus de nos musées l'attestent. Si donc nous avons tant perdu de cette vénérable et féconde antiquité, c'est uniquement la faute des hommes; ce n'est pas celle du temps.

Comme suite et complément des lettres-missives, l'usage des livres est aussi répandu et aussi vulgaire dans le siècle de Cicéron qu'il peut l'être de nos jours. Il n'y a pas de citoyen un peu riche et un peu instruit qui n'ait sa bibliothèque, à l'exemple

de celles qu'on avait depuis deux ou trois siècles à Alexandrie et dans toutes les villes de la Grèce [1]. Chacun, à Rome, a des collections de livres, qu'on choisit personnellement, ou qu'on prie quelqu'ami de choisir à votre place, s'il est mieux placé pour le faire, ou si on lui reconnaît plus de goût qu'on n'en a soi-même. Cicéron charge Atticus, qui est à Athènes, de lui envoyer des statues et des ornements divers pour sa bibliothèque, qu'il appelle son Académie. Comme Atticus veut se défaire de quelques livres, qu'il a fait copier et qu'il vend, Cicéron le supplie de ne pas traiter avec un autre que lui ; la bibliothèque d'Atticus, composée avec un soin tout particulier, lui plaît infiniment; les copies qu'il demande seront le fond de la sienne, et il n'aura plus qu'à les compléter, selon ses besoins, ses études et ses plaisirs. On est en 686; Cicéron n'a pas plus de 40 ans, et il pense déjà à se retirer des affaires dans quelque beau et calme séjour, où il vivra avec ses livres, « ces vieux amis » qu'il aime tant à pratiquer, comme il le dit à Varron, passionné plus encore que lui pour la

[1] César, au rapport de Suétone, avait chargé Varron d'organiser des bibliothèques publiques, composées de livres grecs et latins. Varron avait composé un ouvrage spécial sur les bibliothèques, malheureusement perdu; voir le Varron de M. Gaston Boissier, pages 22 et 47.

science, et les recherches de tout genre sur les antiquités de la patrie et celles des peuples étrangers. Plus tard, quand Cicéron peut se ménager quelques heures de repos et de solitude, il va s'enfermer dans sa bibliothèqne, qu'il a fait si coquettement parer ; il s'y cache au milieu de ses livres; il en a des piles énormes amoncelées tout autour de lui. Quand il n'a pas tous ceux qu'il désire consulter, il se les fait copier *(describere)* chez les amis qui les possèdent. Si des amis éprouvent les mêmes lacunes, Cicéron est aussi complaisant qu'on l'a été à son égard ; il fait copier, par ses scribes, par ses lecteurs, *(anagnostes)*, par ses secrétaires, l'ouvrage réclamé, et il se procure la joie de l'offrir, de même qu'il avait été charmé d'en recevoir un autre qui ne lui agréait pas moins. Sans même qu'un ami vous en adresse la requête, on lui fait présent de quelque bon livre qu'il souhaite en secret, et qui peut lui être de quelqu'utilité. Si l'on est en visite chez quelqu'un et qu'on y trouve un livre à sa convenance, on le lui emprunte, et on le lui rend après qu'on s'en est servi, etc., etc.

Je pourrais multiplier ces détails à l'infini ; mais à quoi bon? On voit de reste que les Romains, à la fin de la République, et 150 ans avant Pline, qui nous a si bien décrit la fabrication du papier, avaient tiré du papyrus tout le parti que nous ti-

rons aujourd'hui du lin et du coton. On écrivait tout autant à Rome que nous pouvons nous-mêmes écrire, pour les mêmes besoins sociaux, avec la même facilité, avec la même ardeur, et aussi avec les mêmes passions et la même vanité. La matière était autre; l'objet était le même. La grande différence, c'est l'imprimerie, qui ne devait être découverte que quinze ou seize siècles plus tard. Les copies des livres, des actes administratifs, des lettres, étaient coûteuses et lentes; par suite, peu nombreuses et fort exposées à se perdre. La presse est venue rendre la publication, la transmission, la conservation, mille fois plus sûres, mille fois plus rapides, mille fois moins chères. A la main des copistes, on a substitué l'infaillible précision d'une machine, sa puissance sans borne, et son bon marché. Mais ce n'est là, quoi qu'on en puisse dire, qu'une tranformation toute matérielle. L'essentiel était trouvé dans les temps les plus reculés. Le grand et véritable inventeur était encore le vieux Teuth, ou tel autre magicien d'Égypte, qui avait fait parler le papyrus et les caractères qu'y traçait le roseau du scribe, trempé dans la couleur. Malgré ce qu'en pensait le prudent Thamus, le discours écrit dans la pensée et dans l'intelligence ne suffisait qu'à celui qui le portait dans son âme, solitaire et presque muet. Le discours vivait par l'écriture, et pouvait se

promettre une durée que l'individu éphémère ne devait jamais avoir. Les papyrus nous parlent encore et parleront longtemps à nos neveux, tandis que Thamus s'est tu depuis quarante siècles. Qui saurait même ce qu'il a pensé, si quelqu'hiérogrammate, moins scrupuleux que lui, n'eût consigné ses paroles ironiques sur une de ces feuilles de papyrus tant dénigré par le trop sage Pharaon?

Après avoir ainsi replacé nos philosophes dans la réalité des événements où leur vie s'est écoulée, studieuse ou guerrière, tranquille ou errante; après avoir replacé les ouvrages qu'ils ont écrits dans les conditions matérielles où ils les ont composés, il me semble que je puis me demander avec plus de certitude, et avec plus de sécurité en quelque sorte, jusqu'où va l'originalité de cette philosophie. Née, à ce qu'il nous apparaît, dans l'Asie Mineure, vers le VIIe siècle avant l'ère chrétienne, en rapports très-fréquents et très-intimes avec tous les pays qui l'entourent, que leur doit-elle? Leur a-t-elle emprunté quelque chose? Ou bien en est-elle absolument indépendante? N'a-t-elle rien puisé que dans ses propres inspirations? Les doctrines de Thalès, de Pythagore, de Xénophane, sont-elles aussi spontanées, aussi originales que les poésies d'Homère, de Sapho, d'Archiloque ou d'Alcée? En d'autres

termes, l'Occident, qui s'ouvre alors à la vie scientifique, doit-il quelque chose à l'Orient, avec lequel il est en contact, et qui passe pour l'avoir précédé de beaucoup dans ces voies austères, dont le terme suprême est la philosophie ?

Je réponds sans hésiter : Non, la Grèce ne doit rien à personne, si ce n'est à elle-même ; les secours qu'elle a reçus peut-être ont été si légers qu'on peut affirmer que, dans la science, elle a été aussi nouvelle et aussi ingénieuse que dans tout le reste. Elle n'a pu recevoir de ses voisins que des germes informes, si elle en a reçu quelque chose, et elle les a transformés si complétement qu'on peut dire qu'elle les a réellement créés.

J'établis d'abord ce que l'on doit entendre par la philosophie. Je me borne à la définir : « L'idée désintéressée de la science. » Observer pour savoir, sans autre but que de comprendre le monde où nous vivons, ses phénomènes, son origine et sa fin, voilà l'idée qui naît alors pour la première fois dans l'intelligence humaine, et qui, depuis Thalès, Pythagore et Xénophane jusqu'à nous, n'a fait que se développer de siècles en siècles, et qui se développera désormais sans interruption, tant que les siècles et le temps qu'ils mesurent, dureront pour le genre humain. C'est là si bien ce que fait la philosophie qu'au début elle embrasse toutes les sciences sans excep-

tion, et que c'est uniquement par la faiblesse de notre esprit et les nécessités de l'analyse universelle, que peu à peu les sciences particulières se spécialisent, et que la philosophie, qui n'en reste pas moins leur mère féconde, s'isole aussi de ses filles, sans cesser de les nourrir et de s'appuyer sur elles. La philosophie a reconnu assez vite son domaine propre, superposé à celui de toutes les autres sciences, dont elle est à la fois la racine et l'achèvement. Mais à ces premiers jours, elle se confondait avec toutes les sciences qui n'étaient pas encore issues de son sein. De là le beau et modeste nom qu'elle s'est donné. Pythagore, interrogé par Léon, tyran des Phliasiens (Sicyonie), lui répondit qu'il était philosophe, nom jusque-là inouï. Le philosophe n'est qu'un ami de la sagesse, c'est-à-dire de la raison, qui étudie les choses et s'étudie elle-même. « Les hommes, disait Pythagore, sont et » marchent dans la vie à peu près comme la foule » qui se rend aux fêtes solennelles. Dans ces vastes » assemblées de la multitude, chacun de ceux qui » s'y pressent ont des desseins divers. L'un y va pour » vendre ses marchandises et par amour du gain ; » l'autre n'est guidé qne par l'amour de la gloire et » par le désir de remporter le prix de la force ou de » l'adresse. Une troisième classe, plus noble encore, » n'y paraît que pour contempler la beauté des lieux

» où l'on se réunit, et les merveilles d'industrie qui » y sont exposées aux yeux de tous. De même, dans » la vie, les hommes réunis en société ont des occu» pations différentes. Les uns sont entraînés par les » attraits irrésistibles de la richesse et du plaisir : » les autres sont dominés par l'ambition du pouvoir » et des honneurs, qui ne se gagnent que par les » luttes ardentes et les rivalités homicides. Mais le » but le plus relevé de l'homme, c'est de contempler » dans cet univers toutes les beautés qu'il nous » offre, et de mériter ainsi le titre de philosophe. » Il est bien de contempler l'immense étendue des » cieux et d'y suivre le cours des astres, qui s'y » meuvent dans un ordre si régulier. Mais on ne » peut le bien comprendre que par le principe pu» rement intelligible qui régit tout avec nombre et » mesure. La sagesse consiste à connaître autant » qu'on le peut ces phénomènes divins, éternels, » primitifs, immuables ; et la philosophie n'est » que la poursuite assidue de cette noble étude, qui » éclaire et corrige les hommes [1]. »

Dès le début, la philosophie a donc su ce qu'elle

[1] Iamblique, Vie de Pythagore, chap. XII, §§ 58 et 59, de l'édition de Firmin Didot, à la suite de Diogène de Laërte. Avec tous ces documents de Iamblique et de Porphyre, on pourrait refaire une vie très-intéressante et un exposé complet des principales doctrines de Pythagore.

faisait ; depuis vingt-cinq siècles, elle n'a cherché qu'à réaliser de plus en plus complétement la pensée qui l'animait à ses premiers pas. La sagesse de Pythagore est encore la nôtre, bien que les sciences aient fait de très-grands progrès ; mais le philosophe n'est pas changé ; il sera toujours celui qui contemple et observe les choses, pour les comprendre et se comprendre lui-même. Voilà l'idée de la science et de la philosophie, dont je fais un honneur exclusif à la Grèce ; c'est de la Grèce que nous l'avons reçue, sans que personne avant elle y eût songé dans cet Orient, qu'elle croyait, et qu'on croit souvent encore, la source de toute lumière et de toute sagesse.

Cette idée, à qui la Grèce pouvait-elle alors l'emprunter ? A l'Égypte, à la Phénicie, à la Perse, à l'Inde ? Je ne vois pas d'autres peuples que ceux-là qui eussent à enseigner quelque chose aux Grecs ; et je dis que ceux-là, tout en leur apprenant beaucoup de choses, ne leur ont point enseigné la philosophie. Sans doute, plusieurs de nos philosophes, et Pythagore en particulier, ont fait de longs voyages dans ces contrées, et ils y sont allés pour s'instruire. Pythagore, Phénicien peut-être par sa famille, ainsi que Thalès, s'est rendu en Égypte, comme Hérodote un siècle plus tard ; il s'y est fait initier, dit-on, aux mystères, et on peut le croire

sans peine ; car Solon aussi y était allé ; et, suivant toute apparence, il ne s'était pas borné à parler de l'Atlantide avec les prêtres de Saïs [1]. Il est assez probable aussi que de l'Égypte Pythagore aura poussé en Chaldée, et que là il aura conféré avec les Mages, de même qu'il avait conversé avec les prêtres égyptiens. Grâce à la route royale que Darius avait fait construire, on se rendait de Sardes à Suse, au fond de la Perse, au-delà de l'Euphrate et du Tigre, sans autre embarras que la longueur d'un voyage qui durait trois mois. On ne voit pas pourquoi l'amour de la science n'aurait pas fait entreprendre de tels voyages, quand la politique, même avant la route de Darius, exigeait à tout moment des rapports de ce genre. Les sages parmi les Grecs ont été tentés de visiter l'Égypte, la Phénicie et la Chaldée, pays très-curieux où ils croyaient trouver des trésors de science ; et, en réalité, ils ont bien pu parcourir ces contrées lointaines, quoiqu'elles fussent peu accessibles.

Qu'en ont-ils rapporté ? Aujourd'hui, et par suite de toutes les découvertes philologiques et archéologiques de notre siècle, hiéroglyphes, inscriptions cunéiformes, papyrus égyptiens, livres

[1] Voir le *Timée* de Platon, traduction de M. V. Cousin, p. 107 et suiv.

zends de Zoroastre, livres sacrés de l'Inde, religion des Brahmanes et des Bouddhistes, tout cela nous est ouvert ; et nous pouvons voir, bien mieux que jamais les Grecs ne l'ont pu, ce que c'était que la prétendue sagesse de l'Orient. En face des monuments interprêtés, si ce n'est complétement, du moins en partie, avec une exactitude suffisante, nous savons ce qu'ils valent et ce qu'ils peuvent donner. On y cherche vainement la philosophie ; elle est absente. Comment les Grecs, même en se faisant initier aux plus secrets mystères, l'y eussent-ils trouvée, puisqu'elle n'y était pas ?

J'écarte d'abord la Phénicie et la Judée tout entières ; la Bible est un monument d'un prix incomparable, à la fois par ce qu'elle renferme et par ce qui en est sorti. Mais je ne vois pas que la Grèce en ait emprunté quoi que ce soit. Pourquoi, si les livres saints des Juifs lui eussent été communiqués, d'une manière ou d'une autre, s'en serait-elle cachée ? Elle a proclamé bien haut, et même beaucoup trop haut, la sagesse de l'Égypte et celle des Mages ? Quelle difficulté aurait-elle éprouvée à exalter la sagesse hébraïque, si elle l'eût connue ? On peut déplorer qu'elle l'ait ignorée ; et je crois aussi que la Grèce, déjà si capable de progrès par elle seule, eût été puissamment secondée par l'étude des livres de Moïse ; mais enfin elle n'en a rien su. Sou-

tenir le contraire, ce peut être la preuve d'une foi ardente ; mais c'est une erreur manifeste, qui ne peut un seul instant résister à l'observation des faits. Lorsque plus tard, la Bible, traduite par les Septante, sous le règne de Ptolémée II, Philadelphe (275 avant J.-C.), put être lue par les Grecs, on ne voit pas qu'elle les ait beaucoup émus ni éclairés. Au temps de Thalès et de Pythagore, elle aurait exercé bien moins d'influence encore; leur eût-elle été expliquée, ils ne l'eussent guère comprise ni écoutée. En fait, elle ne leur a rien fourni.

J'en dis à peu près autant de l'Égypte. Depuis la grande découverte de Champollion, et par tous les travaux qui l'ont confirmée en s'en inspirant, on sait assez bien ce qu'était la terre antique des Pharaons. Sauf des révélations tout à fait inattendues et d'un genre tout nouveau, on est certain qu'on n'y rencontrera pas de philosophie. Les croyances y abondent, d'un caractère très-original, et assez beau quoique bizarre ; mais la science proprement dite n'y est pas ; et tout concourt à prouver que, malgré la plus réelle intelligence, elle n'y a jamais été et n'y pouvait pas être. L'étude de l'Égypte n'en est pas moins curieuse ; mais il ne faut pas en attendre ce qu'elle ne contient point ; elle a des annales, et elle n'a pas d'histoire ; elle a peut-être des observations exactes de certains phénomènes naturels, astrono-

miques surtout, et elle n'a pas de science ; elle a des doctrines religieuses, et elle n'a pas de philosophie. Comme la Phénicie, sa voisine, comme la Judée qu'elle a jadis subjuguée, et qui lui échappait déjà du temps de Moïse, elle peut avoir de grandes notions ; elle ne les a jamais systématisées et assises sur des principes.

Pour juger des Mages de Chaldée, nous avons à la la fois, et ce que nous en apprend Hérodote, avec les autres écrivains contemporains, et ce que nous en apprennent les livres Zends, qui nous ont été tout récemment ouverts par la sagacité pénétrante de philologues en tête desquels il faut compter notre Eugène Burnouf.

Pour Hérodote, qui semble avoir vu les Mages de très-près, ils ne sont guère plus que des devins. Lorsqu'Astyage, roi des Mèdes, veut faire interpréter un songe étrange qu'a eu sa fille Mandane, il s'adresse à ceux des Mages qui exercent cette profession, et il suit scrupuleusement leur conseil en donnant l'ordre de tuer son petit-fils, Cyrus. Lorsque Cambyse va tenter sa folle expédition en Égypte, c'est à un Mage qu'il remet le soin de gérer les affaires pendant son absence. Ce Mage abuse de la confiance du roi, et il fait monter sur le trône le faux Smerdis, son frère. Mais les Perses sont indignés de l'usurpation, qui les soumet à un Mage ; sept

conjurés, conduits par le Perse Darius, fils d'Hystaspe, égorgent les deux frères, détenteurs illégitimes du pouvoir. Ce sont des Mages qui expliquent le songe de Xerxès, quand il se dispose à marcher contre la Grèce, et c'est sur leur avis qu'il se décide. Quand il est en marche et sur les bords du Strymon, des Mages immolent des chevaux blancs, pour obtenir de favorables augures. La flotte, ayant été dispersée (en 480 avant J.-C.), par une tempête sur les côtes de Thrace, au cap Sépias, non loin de l'Athos, où une autre flotte avait péri dix ans auparavant, les Mages offrent des victimes au Vent et l'appaisent le quatrième jour. En un mot, on ne peut jamais faire un sacrifice sans la présence obligée d'un Mage, qui, pour accomplir la cérémonie pieuse, chante ce qu'Hérodote appelle une Théogonie.

Delà, dans l'antiquité Grecque et surtout à Rome, la réputation, et en même temps aussi l'horreur, des Mages. C'est de leur nom que s'appelle cet art mystérieux de la magie, redoutable dans l'opinion du vulgaire, qui faisait sans doute beaucoup de dupes, et que Pline a flétri avec plus de colère qu'il n'en mérite [1]. Dès le temps d'Aristote, ces accusations

[1] Pline, *Histoire naturelle*, livre XXX, consacré tout entier à cette question.

étaient portées contre les Mages de la Perse et de la Chaldée ; le philosophe avait fait un ouvrage tout exprès, le *Magique* [1], pour les défendre contre des soupçons qui lui semblaient sans fondement. Dans son livre *De la Philosophie*, il avait cru devoir s'occuper aussi des Mages, qu'il regardait comme plus anciens que les prêtres d'Égypte ; et rappelant leur théologie, il parlait des deux principes qu'il reconnaissent, le bon et le mauvais, Oromase et Arimane. D'autres écrivains postérieurs à Aristote ont fait des Mages les ancêtres des Gymnosophistes de l'Inde, et même des Juifs. Dans le livre de Daniel, écrit du temps de Darius, les Mages de Babylone ne sont que des astrologues, des enchanteurs et des interprètes de songes. On leur accorde cependant le titre de sages ; mais les services qu'on leur demande ne semblent guère au-dessus du charlatanisme et de la fourberie des sorciers. Sont-ce les mêmes hommes qui, à Babylone, faisaient des observations astronomiques dont Aristote parle avec la plus grande estime [2] ?

Mais si les Mages sont des astronomes habiles, ils ne sont pas des philosophes, et les ouvrages Zends que nous connaissons aujourd'hui d'une manière cer-

[1] Diogène de Laërte, dans son préambule, § 8.

[2] Aristote, *Traité du Ciel*, livre II, ch. 12, § 1, page 178 de ma traduction.

taine le démontrent évidemment. Le Vendidad, le Yaçna, les Yashts, et tous les fragments attribués à Zoroastre (Sarathustra) renferment les débris d'une religion, qui paraît majestueuse et forte au travers de toutes ces obscurités ; mais ils ne renferment pas une doctrine philosophique. Or, ces livres sont les seuls qu'on puisse attribuer aux Mages de la Chaldée ; et si par hasard Pythagore a pu les consulter, il n'en a rien fait passer dans son propre système. Des prières, des invocations, des hymnes, des croyances confuses et peu arrêtées, quelques traces de légendes sacrées, une mythologie qui n'est plus celle des Védas et qui n'est pas non plus celle des Grecs, voilà surtout ce qu'on y peut lire. Ce n'est certainement pas sans une haute importance, et l'histoire des religions peut y découvrir les éléments les plus précieux ; mais l'histoire de la philosophie n'a rien à y recueillir. Les Mages, pas plus que les Égyptiens, n'ont inspiré les Grecs de l'Ionie.

Est-ce l'Inde ? Pas davantage.

Une épaisse nuit couvre encore les origines et la chronologie indiennes. Comme ce pays n'a jamais écrit son histoire, nous avons la plus grande peine à classer les événements et les faits de toute sorte qui le concernent ; les faits intellectuels n'échappent pas à cette confusion générale. Cependant au milieu de ce chaos, qui peut-être ne sera ja-

mais débrouillé, quelques lignes principales se détachent, certaines quoique très-vagues. On peut affirmer que tels monuments de l'esprit Hindou sont plus anciens ou plus récents que tels autres. Ainsi les Védas, et surtout le Véda historique, comme on l'a surnommé avec bien de l'indulgence, le Rik, sont de beaucoup antérieurs à tout le reste. Les Védas, ou tout au moins celui-là, n'ont guère moins de quinze siècles avant l'ère chrétienne. Mais, dans ces hymnes poétiques, il n'y a pas de philosophie. La mythologie exubérante qui s'y développe ne laisse pas de ressembler à la mythologie grecque, de même que les deux idiômes de la Grèce et de l'Inde brahmanique ont une ressemblance fraternelle. Mais le caractère philosophique y manque entièrement. Les Oupanishads, où on pourrait le retrouver peut-être après les Brahmanas, sont certainement postérieures aux temps qui nous occupent; et tandis que Thalès, Pythagore et Xénophane sont du VIe siècle avant notre ère, on ne peut pas faire remonter au-delà du IVe siècle les Oupanishads les plus vieilles.

Ainsi là encore les Grecs n'ont pu rien emprunter, en supposant même que dès-lors il fût possible d'entretenir quelque commerce un peu suivi avec les sages des bords de l'Indus, sans parler de ceux du centre ou de l'est de la presqu'île. Les Gymnoso-

phistes n'ont été connus du monde grec que par l'expédition aventureuse d'Alexandre, et par l'ambassade de Mégasthène. Mais Alexandre et Mégasthène sont, de deux cents ans au moins, postérieurs à nos sages de Samos, de Milet et de Colophon.

Il est vrai que l'Inde, par un contraste frappant avec l'Égypte, la Judée et la Perse, possède une vraie philosophie. Nous en connaissons l'ensemble et déjà quelques monuments particuliers. En attendant une étude plus complète, nous savons que cette philosophie remplit toutes les conditions qui constituent la science telle que nous l'entendons aujourd'hui, telle que les Grecs l'ont toujours entendue. Elle est absolument indépendante, et elle a pour but, comme la sagesse des Grecs, de comprendre le monde et l'homme. Sans doute, elle les étudie fort mal l'un et l'autre ; mais elle en a fait son occupation unique ; et dans l'histoire générale de l'esprit humain, elle doit tenir une place considérable avec les six écoles qui la divisent et la composent.

Quelle est la date de cette philosophie? A quel moment la rapporter? C'est là tout ce qui nous intéresse ici.

On avait cru longtemps que l'une au moins de ces écoles, celle du Sânkhya-athée de Kapila, avait précédé l'apparition du Bouddhisme; et comme le Bouddha est mort en l'an 543 avant l'ère chrétienne,

le Sânkhya devenait à peu près le contemporain de Thalès et de nos philosophes. A la suite du Sânkhya, on classait les autres écoles dans un ordre systématique et plus ou moins arbitraire, les faisant toutes plus récentes que lui, et par conséquent, postérieures à la philosophie de l'Asie-Mineure. Aujourd'hui, cette opinion ne paraît plus soutenable, et les plus instruits des Brahmanes s'accordent à mettre le Sânkhya lui-même assez longtemps après le Bouddhisme. La philosophie n'est apparue dans l'ancienne religion que pour combattre ou tout au moins atténuer l'hérésie. Le Sânkhya, athée et spiritualiste tout ensemble, ne serait qu'une tentative de conciliation entre les croyances de la religion nouvelle et les croyances issues du Véda. Le Nyâya ou la Logique serait venue même avant le Sânkhya, pour les besoins de la discussion; et le Védânta serait postérieur à tous deux [1].

Je n'ai point à entrer dans des discussions de ce genre; et je ne veux pas pousser cet examen au-delà de ce que je viens d'en dire; ce serait fort inutile. Il est clair pour nous qu'à placer même le Sânkhya avant l'apparition du Bouddhisme, les Grecs n'ont

[1] Voir le très-remarquable ouvrage de M. Banerjea, Dialogues on the Hindu philosophy, Londres, 1861, in-8°, page 50 et *passim*. M. Banerjea est professeur au Bishop's college de Calcutta, et son ouvrage est dédié à M. John Muir.

pu en rien connaître quand ils commençaient eux-mêmes à philosopher. Les voyages de Pythagore, en supposant qu'ils l'aient conduit jusqu'à Babylone et à Suse, ne lui ont pas appris des systèmes qui n'étaient pas nés encore dans le Pandjab ou sur les bords du Gange.

Il faut ajouter que les Darçanas de la philosophie hindoue, tels qu'ils nous sont connus depuis Colebrooke, et par tous les renseignements postérieurs à ses fameux Mémoires, n'ont quoi que ce soit de commun avec les systèmes de la philosophie grecque de ces premiers temps. Ni dans Thalès, ni dans Pythagore, ni dans Xénophane, on ne peut surprendre aucune trace de ressemblance et d'imitation; et cela se conçoit, puisque, selon toute apparence, la philosophie brahmanique ne s'est développée que deux ou trois siècles plus tard.

Sortant de l'Inde, il serait bien plus inutile encore de pousser nos recherches jusqu'à la Chine. Lao-Tseu passe pour avoir vécu dans le VIe siècle avant l'ère chrétienne; mais les premiers philosophes grecs, eussent-ils lu le Tao-té-King, le Livre de la Voie et de la Vertu, qu'auraient-ils pu y trouver à leur usage [1] ?

[1] Voir l'ouvrage de M. Stanislas Julien, le Lao-tseu-tao-te-king, Imprimerie royale, 1842.

Ainsi, ni la Chine, ni l'Inde, ni la Perse, ni même l'Égypte, n'ont inspiré aux Grecs leur philosophie. Je dirai, tout à l'heure, quelle part d'influence les doctrines égyptiennes ont pu exercer sur celle de Pythagore; mais, d'une manière générale, on peut affirmer que la philosophie grecque, considérée à son berceau, est profondément originale; et que l'idée de la science telle qu'elle a été conçue alors, l'a été pour la première fois par l'esprit humain. C'est là un très-grand résultat. Je m'y fie d'autant plus volontiers qu'il n'est pas nouveau. Les considérations qui précèdent le démontrent; mais bien avant moi d'autres avaient émis cette opinion, sans en avoir déjà toutes les raisons que nous en possédons aujourd'hui.

Le docte et consciencieux Brucker, qui écrivait voilà juste un siècle, avant d'arriver à la philosophie grecque, recherche les débuts de la philosophie dans la terre entière; il interroge successivement les Hébreux, les Chaldéens, les Perses, les Indiens, les Arabes, les Phéniciens, les Égyptiens, et une foule d'autres peuples. Il n'y rencontre pas la philosophie, qu'il leur demande bien en vain; et, abordant enfin la Grèce : « Maintenant, dit-il, arri-
» vons-en aux Grecs, ce peuple illustré, dès le
» berceau même de la nation, par la culture de la
» sagesse et des arts, chez qui la philosophie a

» enfin trouvé son siége si longtemps désiré, après » que ce peuple eut reçu des barbares quelques » germes de la connaissance des choses divines et » humaines. » Puis, après avoir étudié les vieilles théogonies allégoriques et la philosophie politique des Sages, le grave historien de la philosophie ajoute, en parlant de l'école d'Ionie : « Jusqu'ici, nous » n'avons considéré la philosophie des Grecs que » dans les bégayements de son berceau et de son » enfance; mais nous voilà parvenus maintenant à » cette époque où l'esprit humain commence à » faire de la philosophie véritable, et à se montrer, » par ses méditations régulières, sérieusement » curieux de pénétrer la vérité des choses. C'est au » génie des Grecs qu'il faut rapporter cette gloire, » ainsi que je l'ai démontré, au seuil même de cette » histoire, en recherchant les origines réelles de » la philosophie [1]. »

Pour ma part, je ne fais que répéter Brucker, et je m'estime heureux de m'appuyer sur cette respectable et solide autorité, qui a devancé de cent ans les lumières plus précises de notre âge. Ma conclusion est comme la sienne : Oui, la Grèce est absolument originale; elle a donné tout au monde, et le monde ne lui a rien donné, si ce n'est peut-être

[1] Brucker, Histoire de la Phil. Tome I, p. 364 et 457.

des semences partout ailleurs stériles, qu'elle seule a su féconder.

Je ne m'étendrai pas sur les systèmes de Thalès, de Pythagore et de Xénophane. Je les suppose connus, dans la mesure où ils peuvent l'être, d'après les rares fragments qui ont surnagé. Je me borne à quelques remarques très-générales. Il est évident que, de ces trois systèmes, le plus complet et le plus grand de beaucoup, c'est celui de Pythagore. Nons ne pouvons l'entrevoir que par les analyses qui en ont été faites, sept ou huit siècles plus tard, par des esprits peu distingués ; mais elles suffisent pour nous montrer que les études embrassées par le sage de Samos étaient infiniment plus vastes, et en même temps plus exactes que toutes celles de ses contemporains. La philosophie y est déjà presque tout entière avec les parties essentielles qui la composent ; et de plus, la culture des sciences, spécialement des mathématiques, est poussée très-avant. Par malheur, le personnage de Pythagore, ainsi que sa doctrine, reste entouré d'une obscurité que rien ne peut dissiper. Ces ténèbres sont venues, sans doute, en grande partie, du silence qu'il a gardé lui-même, et qu'il a imposé à ses disciples, restés fidèles à cette prescription rigoureuse pendant plusieurs générations. Philolaüs, un peu antérieur à Platon, fut le premier qui

enseigna la règle, à ce qu'on assure, et qui divulgua le système et peut-être aussi les livres du maître.

Ce qui n'est pas moins certain, c'est que Pythagore, tout philosophe qu'il est, conserve, à nos yeux, quelque chose de l'hiérophante, si ce n'est dans ses idées, au moins dans la société qu'il organise et où l'on n'entre que par une sévère initiation. Le Pythagorisme n'est pas ouvert aux profanes comme le naturalisme de Thalès, ou la métaphysique de Xénophane. Pythagore a des élèves; mais ils font partie d'une communauté régulière, soumise aux plus strictes observances et renfermée dans des limites infranchissables; c'est une sorte de cité philosophique, religieuse et politique, étroite et rigide. Elle porte bientôt ombrage à ses voisins, qui la détruisent par le fer et par le feu, d'autant plus aisément qu'elle est toute pacifique. Évidemment, cette organisation de l'école pythagoricienne rapelle les colléges des prêtres Égyptiens, et peut-être aussi ceux des Mages. La métempsychôse est un dogme tout oriental, qui ne s'est point naturalisé dans le monde Hellénique, quoique Platon l'ait pris sous son patronage. Pythagore, tout ensemble le fondateur d'une école, le chef d'une association, l'initiateur d'une doctrine qui ne s'adresse qu'à des adeptes, est le seul parmi les philosophes Grecs à nous présenter ces aspects. On doit croire que ce sont ses voyages en Égypte et en Chal-

dée qui lui ont inspiré de tels desseins, transportés dans des pays auxquels ils convenaient si peu. Pythagore en a gardé une auréole au moins aussi sainte que scientifique; il reste à part, au milieu de tout ce qui l'a précédé et de tout ce qui l'a suivi. Sa doctrine est incomplète, mais grandiose et majestueuse; sa morale est d'une irréprochable pureté, que celle de Platon n'a pas même surpassée, tout en étant beaucoup plus profonde.

Laissant de côté les individus, on peut remarquer que la philosophie Grecque tout entière a été placée dans cette condition exceptionnelle, et très-favorable, de n'avoir point devant elle une religion fondée sur des livres sacrés. En Égypte, en Judée, en Perse, et dans l'Inde, il en est autrement. Non-seulement la religion dans ces contrées a précédé la philosophie comme partout ailleurs; mais de plus, elle s'est appuyée sur des monuments réputés divins. Pendant de longs siècles, elle a suffi à tous les besoins moraux et intellectuels de ces peuples. Plus tard, la philosophie est sortie des sanctuaires. Dans l'Inde Brahmanique ou Bouddhiste, par exemple, elle a pu se développer avec une grande fécondité, si ce n'est avec un grand succès, libre quoique toujours un peu suspecte. Dans la Grèce au contraire, ou plutôt dans les colonies Grecques de l'Asie-Mineure, il n'y a rien de semblable. La Grèce n'a jamais eu de

livres divins et révélés. Orphée, Linus et les chantres antiques des premiers mystères n'ont parlé qu'en leur nom; le polythéisme, variable et dispersé comme il l'était, n'est jamais arrivé à se concentrer dans un corps de doctrines qui pût devenir une orthodoxie. Jamais les pontifes n'ont formé une corporation puissante et dominatrice; on les révérait, on ne leur obéissait pas. Quelques croyances communes modifiées par les diversités infinies des légendes locales, quelques cérémonies générales qui n'avaient rien d'obligatoire, des oracles que l'on consultait à son gré, des jeux solennels, voilà les liens très-relâchés de l'Hellénisme. Le seul livre qui l'ait passionné, c'est une épopée. Mais une épopée charme les esprits et ne les conduit pas; elle ravit les cœurs, mais n'impose pas la foi; elle entretient de nobles sentiments par des souvenirs patriotiques, mais elle ne règle pas les mœurs. Un poème épique n'est ni la Bible, ni le Zendavesta, ni les Mantras du Brahmanisme, ni la Triple Corbeille des Bouddhistes. A vrai dire, la philosophie a été la seule religion sérieuse des Hellènes.

C'est de l'indépendance absolue de la philosophie dans le monde Grec qu'est venue sa grandeur, qui nous étonne et nous instruit encore après vingt-cinq siècles. Sous la tutelle d'une religion mieux disciplinée, qui sait si elle fût née aussi promptement,

si elle eût vécu d'une vie aussi énergique et aussi belle, si elle eût enfanté de tels chefs-d'œuvre et porté des fruits si savoureux? Sans doute, la race Hellénique était admirablement douée ; et elle a réussi dans le domaine de la philosophie à peu près comme dans tous les autres. Mais ces qualités merveilleuses eussent pu ne pas s'épanouir aussitôt, si la sève se fût épanchée d'abord dans d'autres canaux, et notamment dans ceux de la religion. La mythologie n'était qu'une sorte de jeu pour les imaginations; les facultés plus hautes de l'âme devaient se prendre ailleurs et chercher un aliment plus substantiel et plus vrai. Je suis très-loin de nier les bienfaits des religions, et je pense qu'il est bon qu'elles aient toujours et chez tous les peuples précédé la philosophie; mais je ne puis m'empêcher de penser que, si la religion des Hellènes eut été plus sérieuse, leur philosophie et leur science l'eussent été peut-être beaucoup moins, dommage irréparable pour la Grèce, et pour nous, qui ne sommes que ses enfants et ses continuateurs.

Enfin, tout en attribuant à l'Asie-Mineure et à ces petites républiques Grecques qui en occupaient les côtes, la gloire insigne d'avoir inventé la philosophie et la science, avec la poésie, la musique et tant d'autres arts, j'entends bien ne porter aucune atteinte à la gloire incomparable d'Athènes. D'abord c'était

en partie d'Athènes qu'étaient sorties ces colonies si actives, si intelligentes, si poétiques, si guerrières, au temps de Codrus. C'était à Athènes que s'étaient réunis, si non que s'étaient recrutés, les Ioniens; et l'on peut croire qu'Athènes n'avait pas laissé de donner de son sang et de son esprit aux colons qu'elle ne pouvait plus abriter, et qu'elle devait bannir après un assez long séjour. Puis, ces colonies elles-mêmes ne purent conserver dans leur propre sein le germe qu'elles avaient conçu. Si Thalès reste à Milet, Pythagore quitte Samos pour Sybaris et Crotone; Xénophane quitte Colophon pour Élée; et la philosophie exilée un instant dans la Grande-Grèce, y compris la Sicile, trouve enfin son véritable empire dans Athènes avec Socrate et Platon, au temps d'Anaxagore, de Périclès, de Phidias et de Sophocle. Alors, elle y est le chef-d'œuvre de l'intelligence Grecque, inépuisable mère de tant de chefs-d'œuvre en tout genre. Après avoir été deux fois transplantée, elle revient au sol primitif des colonies Ioniennes, pour y produire sa fleur la plus exquise et son fruit le plus mûr. Dans la Grande-Grèce, la philosophie n'a été qu'un accident apportée par les catastrophes politiques; elle y a peu duré, quoiqu'elle y ait jeté un vif éclat. Une fois fixée à Athènes, elle y est restée plus de mille ans, depuis le siècle de Périclès jusqu'à celui de Justinien, insti-

tutrice de Rome, aïeule et rivale toujours vénérée d'Alexandrie.

Athènes et l'Ionie, ou d'un seul mot, la Grèce nous apparaît donc avec une supériorité prodigieuse sur tout ce qui n'est pas elle. Nous la plaçons à une distance incommensurable de tous les peuples qui l'entourent, qui la combattent, qui la déchirent, et qui mille fois plus nombreux qu'elle ne peuvent cependant la vaincre. En fait de poésie, d'art, de science, de philosophie, que pèsent auprès des Grecs, je ne dis pas des Scythes et toutes ces nations nomades du septentrion, mais les Perses, les Hindous, et même les Égyptiens? Que serait l'antiquité sans les Hellènes? Que n'est-elle pas grâce à eux? Les historiens de l'humanité, Herder entr'autres, ont voulu découvrir les causes de cette prééminence extraordinaire dans des circonstances toutes matérielles, la configuration des lieux, le climat, les besoins du commerce, etc. Sans nier des influences de cet ordre, on peut trouver qu'elles n'expliquent pas suffisamment les choses, et qu'elles ne donnent pas le mot de ce problème délicat. Les côtes de l'Asie-Mineure, celles de la mer Égée, de l'Attique, du Péloponnèse, de la Grande-Grèce n'ont pas varié ; et néanmoins, où est l'esprit qui animait les Hellènes à ces fécondes époques? Qu'est devenue l'âme de ces peuples au milieu d'une nature immuable, toujours aussi

riche et aussi belle, pour des races qui ne comptent plus dans les destinées et les progrès de l'intelligence?

A cette question, il n'est guère possible de répondre autrement que par le fait lui-même. La Grèce est au-dessus de toutes les nations. Nous voyons bien comment, même d'après les débris insuffisants qui nous sont restés de ses œuvres. Mais pourquoi ce petit peuple, à un moment déterminé, dans un court intervalle de quelques siècles, a-t-il été choisi pour être la lumière et le guide immortel de tous les peuples dans l'empire de l'esprit? C'est là un secret de la Providence, impénétrable comme tant d'autres, que l'on peut admirer, mais qu'il est si difficile de comprendre. Les Grecs, qui ne pouvaient pas avoir sur le genre humain les larges vues que nous présente aujourd'hui la philosophie de l'histoire, appuyée sur tant d'observations, ont cependant essayé de s'expliquer à eux-mêmes la merveille de leur génie ; je préfère encore les interroger plutôt que de répondre à leur place. Écoutons trois témoins également dignes de foi, et presque contemporains : Hippocrate, Platon, Aristote, l'un au nom de la physiologie, l'autre au nom de la philosophie et du patriotisme, le troisième au nom de la politique. A côté d'eux, nous pourrions en attester encore la poésie ; Eschyle, qui combattit à Marathon, nous donnerait son héroïque suffrage.

Dans ce traité des Airs, des Eaux et des Lieux, qu'on pourrait croire une inspiration de la science moderne, Hippocrate est amené par son sujet à faire le parallèle des deux races et des deux contrées qu'il connaît si bien, pour y avoir toujours vécu :

« Je veux, dit-il, en comparant l'Asie et l'Europe,
» montrer combien ces deux contrées diffèrent
» l'une de l'autre en toute chose, et faire voir que
» les peuples qui les habitent, n'ont entr'eux au-
» cune ressemblance de conformation. Il serait trop
» long d'énumérer toutes les différences ; mais me
» bornant à celles qui sont les plus importantes et
» les plus sensibles, j'exposerai l'opinion que je
» me suis faite. Je dis donc que l'Asie diffère consi-
» dérablement de l'Europe par la nature de toutes
» ses productions, par celles qui viennent de la
» terre aussi bien que par les hommes qui la cul-
» tivent. Tout ce qui naît en Asie est beaucoup plus
» beau et plus grand, le climat y est meilleur, et
» les peuples y ont un caractère plus doux et plus
» docile. La cause en est dans le juste équilibre des
» saisons....; les bestiaux qu'on y nourrit sont flo-
» rissants ; leur fécondité est étonnante, et l'élevage
» réussit à souhait ; les hommes y sont bien dé-
» veloppés ; ils se distinguent des autres races par
» la beauté de leurs formes, par leur taille avanta-
» geuse, et entr'eux ils ne diffèrent presque point

» d'apparence et de stature. On peut dire que c'est » avec le printemps qu'une telle contrée a le plus » de rapport, à cause de la constitution et de la » douceur des saisons de l'année. Mais ni le courage » viril, ni la patience dans les fatigues, ni la souf- » france dans le travail, ni l'énergie morale ne » se développent dans une telle nature, que la » race soit indigène ou étrangère; et nécessairement » l'amour du plaisir l'emporte sur tout le reste.

» Quant à la pusillanimité et au défaut de cou- » rage, si les Asiatiques sont moins belliqueux et » d'un naturel plus pacifique que les Européens, la » cause en est surtout dans le climat, qui n'offre » de grandes vicissitudes ni de chaud ni de froid, » mais dont les inégalités ne sont que peu sensibles. » Là, en effet, l'intelligence n'éprouve pas de se- » cousses, et le corps ne subit pas de changements » extrêmes, impressions qui rendent le caractère » plus farouche et qui y mêlent une part plus grande » d'indocilité et de fougue qu'une température tou- » jours égale. Ce sont les changements du tout au » tout qui éveillent l'intelligence humaine et l'em- » pêchent de s'endormir dans l'immobilité. Telles » sont les causes d'où dépend, ce me semble, la » pusillanimité des Asiatiques.

» Il faut y ajouter les institutions. La plus grande » partie de l'Asie est soumise à des rois. Or, là où les

» hommes ne sont pas maîtres de leurs personnes,
» ils s'inquiètent peu de s'exercer aux armes, mais
» uniquement de se faire paraître impropres au
» service militaire; car les dangers ne sont pas éga-
» lement partagés; les sujets vont à la guerre, en
» supportent les fatigues, et ils meurent pour leurs
» maîtres, loin de leurs enfants, de leurs femmes
» et de tout ce qui leur est cher. Tandis que
» tout ce qu'ils déployent d'activité et de courage
» tourne au profit de leurs maîtres, qui grandissent
» et s'accroissent, eux, n'en recueillent d'autre fruit
» que les périls et la mort. Il est inévitable, en
» outre, que de tels hommes voient souvent les in-
» cursions de l'ennemi et la cessation des travaux
» changer leurs champs en déserts. Ainsi, ceux
» mêmes à qui la nature aurait donné, chez ces
» peuples, du cœur et d'heureuses dispositions,
» seraient par les institutions politiques empêchés
» d'en faire usage. La grande preuve de ce que j'a-
» vance, c'est qu'en Asie tous les peuples, grecs ou
» barbares, qui, exempts de maîtres, se régissent
» par leurs propres lois et travaillent pour eux-
» mêmes, sont les plus belliqueux de tous. S'expo-
» sant aux dangers pour leur propre compte, ils
» jouissent du prix de leur courage, ou ils subissent
» la peine de leur lâcheté!... Ils ne sont pas, comme
» les Asiatiques, gouvernés par des rois... Chez les

» hommes qui sont soumis à la royauté, le courage » manque forcément. Leur âme est asservie, et » ils se soucient peu de s'exposer aux périls, de » leur plein gré, pour accroître la puissance d'au- » trui. Mais, au contraire, quand on n'obéit qu'à » ses propres lois, et qu'on s'expose aux dangers » dans son propre intérêt et non dans l'intérêt d'un » autre, on les accepte volontiers, et l'on se jette de » tout cœur dans tous les hasards, parce qu'on re- » cueille pour soi-même le fruit de la victoire. » C'est ainsi que les lois contribuent largement à » former le courage.

» Telle est, en toutes choses, la comparaison » générale qu'on peut établir entre l'Europe et » l'Asie [1].

Dans le Ménexène de Platon, Aspasie, cette citoyenne de Milet, dont Socrate ne fait que répéter les discours, consacre un hymne à la gloire des Grecs, vainqueurs des hordes asiatiques :

« Quand les Perses, maîtres de l'Asie, marchaient » à l'asservissement de l'Europe, nos pères, les en- » fants de ce sol, les repoussèrent victorieusement. » Pour bien apprécier cette valeur, transportons- » nous par la pensée à l'époque où toute l'Asie

[1] Hippocrate, Traité des Airs, des Eaux et des Lieux, chapitres 12, 16 et 23, pages 53, 63, 83, édition Littré, tome II.

» obéissait déjà à son troisième monarque [1]. Le pre-
» mier, Cyrus, après avoir affranchi par son génie
» les Perses, ses compatriotes, subjugua encore leurs
» maîtres, les Mèdes, et régna sur le reste de l'Asie
» jusqu'à l'Égypte. Son fils soumit l'Égypte et tou-
» tes les parties de l'Afrique où il put pénétrer.
» Darius, le troisième, étendit les limites de son
» empire jusqu'à la Scythie par les conquêtes de
» son armée de terre, et ses flottes le rendirent
» maître de la mer et des îles. Nul n'osait résister;
» les peuples étaient asservis; tant de nations puis-
» santes et belliqueuses avaient passé sous le joug
» des Perses!... C'est en se reportant à ces circons-
» tances, qu'on pourra estimer ce qu'il y eut de cou-
» rage déployé à Marathon par ces guerriers qui sou-
» tinrent l'attaque des barbares, châtièrent l'insolent
» orgueil de toute l'Asie, et qui, par ces premiers
» trophées, apprirent aux Grecs que la puissance des
» Perses n'était pas invincible, et qu'il n'y a ni
» multitude ni richesse qui ne cèdent au courage...
» Il faut donc déférer la première palme à ces guer-
» riers. La seconde appartient aux vainqueurs des
» journées navales de Salamine et d'Artémise. Ceux
» de Marathon avaient appris aux Grecs qu'un petit

[1] Eschyle, *Les Perses*, vers 765 et suivants, fait une énumération un peu différente. On voit que, pour Eschyle et pour Platon, l'Asie se borne à la Perse.

» nombre d'hommes libres suffisaient pour repous-
» ser sur terre une multitude infinie de barbares ;
» mais il n'était pas encore prouvé que cela fût
» possible sur mer... Ils méritent donc des éloges
» ces braves marins qui délivrèrent les Grecs de
» leur frayeur, et rendirent les vaisseaux des Perses
» aussi peu redoutables que leurs soldats. Le troi-
» sième fait de l'indépendance grecque, en date et
» en vaillance, est la bataille de Platée, la première
» dont la gloire ait été commune aux Lacédémo-
» niens et aux Athéniens. La conjoncture était cri-
» tique, le péril imminent; ils triomphèrent de
» tout. Tant de vertu mérite nos éloges et ceux des
» siècles à venir. »

Et Aspasie, à quoi attribue-t-elle ce courage et cette gloire? A une seule cause, à la liberté, dont jouissait Athènes : « Voilà pourquoi les ancêtres de
» ces guerriers et les nôtres, et ces guerriers eux-
» mêmes nés si heureusement, et élevés au sein de
» la liberté, ont fait tant de belles actions publiques
» et particulières dans le seul but de servir l'huma-
» nité [1]. » Le panégyrique est au niveau des

[1] Ménexène de Platon, traduction de M. V. Cousin, pages 196 et suivantes. C'est aussi ce qu'Eschyle met dans la bouche du chœur, répondant à Atossa, mère de Xerxès : « Nul mortel ne peut dire que les Athéniens sont ses esclaves ou ses sujets; » Les Perses, v. 242.

hauts faits qu'il loue ; Aspasie est digne de prononcer l'éloge d'Athènes et de ses enfants; et quand Ménexène remercie Socrate en le quittant, il ne peut s'empêcher de s'écrier : « Par Jupiter, Aspasie est » bien heureuse de pouvoir, étant femme, compo- » ser de pareils discours ! » Le jeune homme avait raison ; mais il pouvait ajouter que cette femme était de Milet, et que ses aïeux, plus faibles encore qu'Athènes, avaient aussi plus d'une fois combattu les Perses, avant qu'Athènes ne les vainquît.

Enfin, Aristote est de l'avis de Platon et d'Hippocrate. Parlant des qualités requises dans les citoyens d'un état bien organisé, il dit :

« Pour se faire une idée de ces qualités, on n'a qu'à » jeter les yeux sur les cités les plus célèbres de la » Grèce et sur les diverses nations qui se partagent » la terre. Les peuples qui habitent les climats » froids, même dans l'Europe, sont en général pleins » de bravoure ; mais ils sont certainement infé- » rieurs en intelligence et en industrie. Aussi ils » conservent bien leur liberté ; mais ils sont politi- » quement indisciplinables, et ils n'ont jamais pu » conquérir leurs voisins. En Asie, au contraire, les » peuples ont plus d'intelligence et plus d'aptitude » pour les arts ; mais ils manquent de cœur, et ils res- » tent sous le joug d'un esclavage perpétuel. La race » grecque, qui topographiquement est intermédiaire,

» réunit les qualités des deux autres. Elle possède
» à la fois l'intelligence et le courage. Elle sait en
» même temps garder son indépendance et former
» de très-bons gouvernements, capable, si elle était
» réunie en un seul état, de conquérir l'univers[1]. »

Voilà ce qu'ont pensé trois hommes tels qu'Aristote, Platon et Hippocrate, sur le génie de la Grèce. Ils n'ont pas nié les influences extérieures, dont l'action est trop visible ; mais ils se sont surtout attachés aux causes morales. Ils ne se sont pas trompés. Aujourd'hui même, quoique nous soyons plus éclairés par une plus longue expérience, que pourrions-nous ajouter à des considérations si justes et prises en quelque sorte sur le fait ? Que la Grèce reste donc ce qu'elle a été, ensevelie dans sa gloire, mais immortelle autant que peuvent l'être les œuvres de l'homme, naissant à un certain jour, et destinées inévitablement à périr, toutes belles et toutes parfaites qu'elles sont.

Je voudrais terminer ici cette préface déjà trop longue ; mais elle ne serait pas complète, si je ne revenais aux deux traités qui en ont été l'occasion, et si je n'insistais sur la grande question à laquelle s'est principalement arrêtée l'école d'Élée, repré-

[1] Aristote, *Politique*, livre IV, ch. 6, § 1, de ma traduction, page 217 de la 2e édition.

sentée par Xénophane et Mélissus : je veux dire l'unité et l'immobilité de l'être. Qu'est-ce que signifie cette discussion surgissant au début de la philosophie, et soulevée par des hommes qui se sont mêlés à toutes les choses pratiques de la vie, guerre, politique, voyages, colonisations? Outre qu'ils sont philosophes et spéculatifs, nous les voyons tous agir avec une énergie qui nous étonnerait, si nous ne connaissions les mœurs et les nécessités terribles de ces temps agités. Thalès est à l'armée d'Alyatte, et il délibère au Panionium; Pythagore parcourt longtemps les pays étrangers, malgré tous les périls et toutes les traverses; Xénophane, exilé volontaire de sa patrie subjuguée par les Perses, va rejoindre les Phocéens au-delà des mers; Mélissus défend Samos contre les Athéniens, avec une vigueur que Périclès ne surmonte qu'à grand'peine. Voilà des généraux et des hommes d'état qui s'occupent de métaphysique, chose toujours fort rare; et de plus, voilà des hommes d'action qui semblent se perdre dans des subtilités, dont on a accusé, trop souvent avec raison, l'école Éléatique. A en juger par le Parménide de Platon, ces critiques seraient assez méritées; et l'on pourrait à bon droit être surpris que ces minuties dialectiques aient absorbé l'attention de pareils esprits. Mais il faut bien le remarquer : Parménide, quoique disciple et successeur de Xénophane, est déjà sur

une autre voie que son maître; il dénature, et il exagère ses idées, peut-être sous l'influence de cet esprit général de la Grande-Grèce, qui inventait alors l'art de la rhétorique en Sicile, et qui déjà poussait à l'excès les théories Pythagoriciennes sur les nombres.

Ce n'est pas là l'esprit de Xénophane, autant qu'on en peut juger par les fragments qui nous restent de lui, et par le traité même dont je donne la traduction. Selon moi, voici le point de vue auquel il convient de se placer pour apprécier au vrai la valeur ou l'insuffisance de ces doctrines, s'essayant alors, et mal affermies dans l'intelligence des hommes qui s'éveillait.

Le premier coup-d'œil jeté sur la nature, au milieu de laquelle nous vivons, nous en montre tout d'abord l'unité ; ce n'est que plus tard, et par l'effort de l'analyse, que nous distinguons des parties diverses dans cet ensemble et dans cette totalité, dont la splendeur nous éblouit et dont l'étendue nous frappe et nous déconcerte. L'Inde, soit antérieure, soit postérieure à la philosophie Grecque, n'a jamais pu sortir de cette impression accablante de l'unité; elle s'y est absorbée tout entière, et la science proprement dite lui est demeurée absolument étrangère durant toute son existence. Des théories plus ou moins hardies, des intuitions plus

ou moins raisonnables sur le principe universel des choses, jamais d'études spéciales et positives sur les phénomènes naturels, tel est l'écueil et la grandeur du génie Indien. On ne trouve rien de plus dans les Védas, les Brahmanas, les Oupanishads, les épopées, les codes, et même dans les Darçanas philosophiques. Mais pour le génie Grec, il a évité cette fascination et ce péril. S'il s'est appliqué un instant à l'idée de l'unité, par bonheur il a su bientôt s'en détacher, pour considérer de plus près et avec plus de succès quelques-unes des portions principales de cette unité, qui n'est pas autre chose que le reflet de l'infini lui-même.

Cela est si vrai que, tout en cherchant à expliquer le monde, Thalès étudie le principe matériel dont il est formé. Quoique se trompant sur ce principe, qu'il voit dans l'eau, c'est cependant à l'observation de la nature qu'il s'adresse et qu'il demande le secret des choses. Il fait de la géométrie, et il suit curieusement le cours des astres, puisqu'il est peut-être en état de prédire une éclipse de soleil. Selon Aristote, dont le témoignage est décisif, Thalès admettait que l'univers était plein de Dieux, qui y entretenaient l'âme et le mouvement. Pythagore n'est pas moins fidèle à l'idée de l'ensemble, tout en le décomposant; ses découvertes en mathématiques et en astronomie ne lui font pas perdre de vue un seul instant l'harmo-

nieux arrangement du monde, dans lequel il reconnaît des catégories, mais où il reconnaît surtout une admirable unité. Pour lui, les contraires forment toujours, deux à deux, un tout, qui leur est supérieur. C'est l'unité qui est le principe véritable dans l'univers matériel, aussi bien que dans les nombres; Pythagore s'élève ainsi à la notion de Dieu, sans le distinguer suffisamment du monde, qu'il ordonne et qu'il régit.

Dans Xénophane, la pensée d'un Dieu un et tout puissant est éclatante, sans être encore approfondie, comme elle doit l'être plus tard dans Platon, et surtout dans la théologie chrétienne. Je crois que c'est cette première vue de l'unité divine qui a jeté ses éblouissements et ses obscurités dans les théories de l'école d'Élée. A mon sens, c'est ainsi qu'on doit expliquer les erreurs de cette noble doctrine. Le regard de Xénophane ne s'étend pas très-loin, si l'on veut; mais du moins il ne s'égare pas. Parménide incline déjà aux sophismes, qui porteront son disciple, l'intrépide Zénon, à nier le mouvement, et Gorgias, à soutenir le nihilisme le plus faux et le moins sincère. Mélissus tient, en quelque sorte, le milieu entre le fondateur du système et ceux qui l'ont poussé à l'extrême et à l'absurde. Je rapproche Xénophane et Mélissus, et voici les différences principales qui m'apparaissent de l'un à l'autre.

Plein de respect et de piété pour cette grande idée, que personne, jusqu'à lui, n'avait conçue aussi nettement, Xénophane écarte avec le même soin les fictions gracieuses, mais dégradantes, des poètes et l'anthropomorphisme grossier du vulgaire. Dieu n'a ni les vices, ni la figure des mortels et des misérables humains qui le font à leur image. Dans l'univers, il n'est rien qui lui ressemble; car pourquoi le semblable serait-il créateur plutôt que créé? Dieu, qui ne peut venir d'un être qui lui ressemblerait, peut venir bien moins encore de ce qui serait au-dessous de lui. Il ne vient donc de rien; il est nécessairement éternel. Par une conséquence non moins nécessaire, il est tout-puissant. S'il y avait plusieurs dieux, ces dieux seraient plus forts ou plus faibles les uns que les autres. Il n'y aurait donc plus de Dieu; car le propre de Dieu, c'est de dominer tout et de n'être dominé par qui que ce soit. Éternel, tout-puissant, Dieu est un; car s'il avait à côté de lui des rivaux, il ne pourrait accomplir ses décrets et sa volonté souveraine.

Voilà, dans la théodicée de Xénophane, quelques principes excellents, que la théologie chrétienne n'a pas repoussés, et qu'elle a même soigneusement recueillis. Mais ici la vue de Xénophane se trouble, ce qui n'a rien de surprenant; et voulant pénétrer dans la nature plus intime de Dieu, il fait des faux

pas sur cette route ardue, où tant d'autres que lui ont échoué. A l'entendre, Dieu, qui ne ressemble à aucun autre être, est du moins semblable à soi ; il est pareil dans toutes ses parties, et tout entier dans chacune d'elles. Ceci peut être encore admis ; mais Xénophane, retombant dans des métaphores qui ne valent pas mieux que l'anthropomorphisme critiqué par lui si justement, compare Dieu à une sphère. En conséquence, il déclare que Dieu ne peut être ni infini ni fini, qu'il ne peut avoir ni mouvement ni repos, pas plus qu'il n'a ni commencement, ni milieu, ni fin. D'ailleurs, Xénophane ne se fait pas illusion sur les difficultés insondables de cette question, et dans de très-beaux vers, que nous a conservés Sextus Empiricus, il s'écrie : « Il n'est pas de mortel qui » ait pu voir clair dans ces profondeurs; il n'y en » aura pas qui puisse jamais savoir à fond ce que » sont les Dieux et l'univers, dont j'essaie de par- » ler. Si quelqu'un, par hasard, rencontrait un » jour la vérité complète, il ne saurait pas lui- » même jusqu'à quel point il la possède ; et sur tout » cela, il n'y a jamais eu que vraisemblance. »

Parménide ne paraît pas être allé aussi loin que son maître sur ce grand sujet. Zénon, élève de Parménide et fondateur de la Dialectique, si l'on en croit Diogène de Laërte citant Aristote, en arriva bientôt à ce scepticisme que Gorgias devait porter à

son dernier terme. Mais, encore une fois, je n'ai point à m'occuper ni de Zénon ni de Parménide ; et j'en arrive à Mélissus, que je dois seul étudier encore après Xénophane.

Mélissus, quoique séparé du chef de l'école par trois ou quatre générations, est plus fidèle à son exemple et à ses enseignements. Seulement, au lieu de rester attaché au Dieu de Xénophane, éternel, un, tout puissant et peut-être aussi tout intelligent, il dévie ; à la place de Dieu, c'est à l'être qu'il s'adresse, l'être pris dans toute son abstraction et dans toute sa stérilité. Mais les spéculations du métaphysicien, bien qu'elles ne soient plus aussi justes, n'en sont pas moins encore d'une beauté et d'une profondeur singulières.

L'être ne peut venir de l'être ; car alors, il se précéderait lui-même, ce qui est contradictoire. Ce qui ne le serait pas moins, c'est qu'il pût venir du néant. L'être n'a donc pas été produit à un instant quelconque ; l'être est donc éternel. Il ne peut pas davantage être détruit ni finir ; car ou il se changerait en néant, ce qui est impossible ; ou il se changerait en un autre être, ce qui n'est plus périr. L'être a donc toujours été, et il sera toujours. S'il n'a pas été produit, il n'a pas de commencement ; s'il ne peut être anéanti, il n'a pas de fin. Or, sans fin et sans commencement, il est précisément infini. S'il est

infini, il est un ; car l'infinitude exclut la pluralité. Deux infinis ou plusieurs infinis sont inintelligibles. Éternel, un, infini, l'être est par conséquent immobile et immuable; car en quel lieu pourrait-il se mouvoir autre que lui-même? Doué d'une unité absolue , quelle modification , quel changement, quelle altération pourrait-il subir ? S'il pouvait jamais devenir autre en quoi que ce fût, il ne serait plus semblable à lui-même. Sa première forme périrait, une forme nouvelle viendrait à être, et avec le progrès du temps, cet être éternel et infini disparaîtrait et serait réduit à n'être rien. L'être, étant éternel, infini, un, ne peut avoir de corps; il ne peut être matériel; car alors, il aurait des parties distinctes, et c'en serait fait de son unité, de son infinité, de son éternité. Il n'y a que l'être qui existe et soit réellement; toutes les choses, dont nos sens nous affirment l'existence, ne sont que des apparences plus ou moins trompeuses et fugitives; elles ne sont pas à proprement parler, puisqu'elles changent et qu'elles périssent après être nées. Mais l'être véritable ne se modifie, ni ne change jamais; et si les choses qui nous apparaissent étaient ce que nous les croyons, elles seraient alors immuables et éternelles comme l'être lui-même. Il n'y a que l'unité qui existe, et la pluralité n'existe point.

Pour ma part, je trouve ces idées de Mélissus tout

à fait dignes de celui à qui on les attribue, et de l'école dont il fait partie. Elles sont sans contredit fausses à quelques égards ; mais au travers même de ces ruines et de ces fragments, on sent une grandeur et une puissance que l'histoire de la philosophie, à commencer peut-être par Aristote, n'a pas toujours appréciées avec assez de justice.

J'avoue qu'après Xénophane, après Mélissus, Anaxagore, me semble plus explicable. Anaxagore, contemporain du général de Samos, est venu éclairer la physique, et la cosmologie de son temps, en introduisant cette féconde idée de l'univers régi par l'Intelligence. On sait l'admiration de Socrate pour cette doctrine, quoiqu'Anaxagore, à son avis, n'en eût pas tiré tout ce qu'elle contenait ; on sait l'éloge magnifique d'Aristote, disant qu'après tant d'aberrations, Anaxagore faisait l'effet d'un homme de bon sens venant parler raison au milieu d'insensés [1]. Il serait inique de diminuer la gloire d'Anaxagore et de la contester contre Socrate et Aristote ; elle lui appartient bien toute entière, et ce n'est pas la première fois qu'un mot de génie a été comme une révélation. Mais on peut trouver que Xénophane et même Mélissus l'avaient préparée par

[1] Aristote, *Métaphysique*, livre I, ch. 3, traduction de M. Victor Cousin, Fragments philosophiques, 5e édition, page 204.

des théories qui s'en rapprochaient beaucoup. On doit revendiquer pour eux ce mérite, qui ne laisse pas d'être encore assez haut.

Tel est le sens véritable de ce système de l'unité dans l'école d'Élée, si souvent obscurcie et rapetissée à des proportions peu exactes. L'unité Éléatique n'est pas autre chose que Dieu, recherché, entrevu, étudié, comme on pouvait le faire à ces débuts de la science et de l'observation; ce n'était pas encore tout à fait l'Intelligence d'Anaxagore, encore bien moins la providence de Socrate et de Platon ; mais c'était le pressentiment certain de tout cela; et malgré les justes critiques qu'on peut adresser à l'école dont Xénophane est le chef, ce sont ces vues sublimes qui font sa grandeur et son importance dans l'histoire de la philosophie.

Je m'arrête ici, et je résume, pour plus de clarté, les idées que je viens de développer, avec moins de concision peut-être que je n'eusse voulu le faire.

L'avènement de la philosophie dans notre monde occidental m'a paru un fait si considérable que j'ai voulu l'entourer de toutes les lumières suffisantes, en interrogeant l'histoire sur les peuples et sur les circonstances au milieu desquelles il s'est produit. Il est très-remarquable que ce fait se soit passé au contact de l'Europe et de l'Asie, et à leur première rencontre, la guerre de Troie, où elles s'étaient

heurtées auparavant, étant laissée de côté, comme fabuleuse ou tout au moins comme trop peu connue. Ce contact a eu lieu sur un espace de terre où les colonies Grecques avaient à peine la place de se mouvoir ; c'est à une époque relativement barbare, mais pleine d'une fécondité qui depuis lors ne s'est jamais renouvelée. L'Asie-Mineure est l'antécédent d'Athènes, qu'elle a même dépassée à quelques égards, témoin Homère. Mais l'Asie, qui avait conçu ce germe admirable sous l'influence de peuples qui lui étaient étrangers, n'a pas pu le développer ; pour qu'il parvint à toute sa puissance et à toute sa perfection, il fallut qu'il retournât à l'antique contrée d'où il était sorti cinq ou six siècles antérieurement.

J'ai cherché, en outre, à montrer que, dans cette production virile, le génie Hellénique, à qui le monde la doit, ne devait rien qu'à lui-même. Les peuples voisins ne lui ont donné que de très-vagues inspirations, si toutefois il en a reçu quelque chose. Les Égyptiens, les Chaldéens, les Hindous tiennent une grande place dans le passé de l'humanité; mais en philosophie et d'une manière plus générale, en fait de science, ils ne sont rien à côté de la Grèce, et certainement ils ne l'ont pas instruite. La philologie comparée a constaté, de nos jours, que la langue de l'Iliade et celle du Véda étaient au fond une seule et même langue, et que le Grec et le Sanskrit sont deux

frères issus d'une mère commune. Mais si l'origine, rejetée dans des temps que l'histoire ne peut atteindre, est la même, les destinées ont été tout autres. Le monde Grec a produit les lettres, les sciences, les arts que nous cultivons sur ses traces; il a contribué, pour une part immense, au progrès de la civilisation chrétienne, telle que nous en jouissons. Le monde Hindou a produit le Brahmanisme et le Bouddhisme, relégué au-dessous de nous, on sait à quelle distance, malgré des qualités de plus d'un genre, qu'il serait injuste de méconnaître. Entre le monde Grec et le monde Hindou, la Perse, qui est leur intermédiaire par les lieux aussi bien que par les temps, n'a joué presqu'aucun rôle, et la Grèce n'en a tiré que la gloire impérissable des Miltiade, des Léonidas, des Thémistocle et des Alexandre.

Cependant l'Inde, la Perse, la Grèce, l'Égypte, la Judée même, toutes différentes qu'elles sont entr'elles, et avec les diversités intellectuelles qui les séparent, appartiennent toutes les cinq à une race unique. L'ethnologie, qui ne doit pas usurper trop d'importance dans ces études, mais qui ne doit pas non plus en être tout à fait bannie, découvre une identité manifeste, sous les oppositions de mœurs, d'esprit et de langage. Cette race supérieure est celle qui est appellée Indo-Caucasique. Les peuples Sémitiques

eux-mêmes en relèvent comme les autres, bien que leurs aptitudes soient absolument distinctes, toutes puissantes en fait de religion, infécondes pour presque tout le reste. Mais dans cette vaste et belle famille, qui a comme le monopole de la véritable intelligence, c'est la Grèce, qui, tout compris, occupe encore le premier rang ; lorsque jadis elle dédaignait le monde entier sous le nom de Barbares, son orgueil n'était pas aussi mal inspiré qu'on pouvait le croire ; quoiqu'il eût mieux valu être plus modeste, les Hellènes, guidés par un sûr instinct, ne se trompaient pas trop ; et aujourd'hui que nous pouvons prononcer impartialement, c'est toujours à eux que nous décernons la palme. L'avenir, quel qu'il puisse être, aura bien de la peine à la leur ravir ; pour ma part, je ne balance pas à la leur assurer, sans nier la grandeur, et, même à quelques égards, la supériorité de leurs rivaux. Mais qui peut-on mettre au-dessus des Hellènes, quand ils se présentent à nous avec la poësie, les lettres et les arts, avec les sciences, la philosophie et l'histoire?

Enfin, j'ai essayé de marquer, dans ce berceau de la philosophie naissante, la place de l'école d'Élée, et le mérite spécial de Xénophane et de Mélissus, entre Thalès et Pythagore.

Il faut bien le répéter : tout cela, même à l'intervalle de vingt-cinq ou trente siècles, c'est notre

propre histoire. Nous descendons de la Grèce, et sans elle nous ne serions pas ce que nous sommes. C'est elle qui a instruit Rome; et c'est par Rome et par la Grèce que le Christianisme nous a conquis et civilisés, profitant lui-même de tout ce qui l'avait précédé et lui frayait la route. La science sous toutes les formes avait manqué à l'Orient; c'est la Grèce qui l'a inventée et qui nous l'a transmise [1]. Rome, et le monde moderne tout entier depuis l'invasion des barbares, n'ont fait que suivre cette trace, parfois bien effacée, mais jamais perdue. En m'efforçant de jeter un jour nouveau sur ces premiers vestiges, j'ai voulu rendre justice à nos ancêtres et nous rappeler nos devoirs en rappelant leurs titres et leurs services. L'intelligence humaine marche bien lentement, quoi qu'elle en puisse penser; et dans la route indéfinie qu'elle parcourt, il est bon qu'elle porte quelquefois ses regards en arrière, pour voir d'où elle est partie, et mieux conduire ses pas dans l'avenir illimité qui l'attend.

[1] Voir ma préface au *Traité du Ciel* d'Aristote, page LXXIX.

Février 1866.



TRAITÉ

DE LA PRODUCTION

ET DE LA DESTRUCTION DES CHOSES

DE LA PRODUCTION

ET

DE LA DESTRUCTION DES CHOSES

(DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE)

LIVRE I.

CHAPITRE PREMIER.

Objet général de ce traité. Examen des systèmes antérieurs; opinions diverses ; examen des théories d'Anaxagore, de Leucippe et de Démocrite; réfutation particulière d'Empédocle; citation de quelques-uns de ses vers. Idées différentes qu'on se fait de la production des choses, selon qu'on admet un seul ou plusieurs principes élémentaires.

§ 1. Pour nous rendre compte de la production et de la destruction des choses qui naissent et qui meurent naturel-

Livre I, Ch. I. Philopon cherche à établir que ce traité se rattache étroitement à celui du *Ciel*; et sa preuve principale, c'est que ce dernier traité se termine par une phrase où se trouve une particule adversative, qui n'a sa correspondante que dans le présent traité. Cette preuve n'est pas très-décisive. Mais ce qui est certain, c'est que les matières de ces deux traités se tiennent assez bien, et qu'après avoir étudié le ciel et les propriétés générales des corps immuables qui le composent, Aristote a pu penser à compléter cette étude par l'étude des corps qui, dans la nature, sont soumis, d'après des lois régulières, à naître et à périr. Le lien grammatical des deux traités existe bien, comme le remarque Philopon; mais le lien logique est encore plus réel.

§ 1. *Naturellement*, en ne s'occupant que des corps formés ou dé-

lement, il nous faut, comme pour tout le reste, considérer à part leurs causes et leurs rapports. Nous aurons aussi, en traitant de l'accroissement et de l'altération, à voir ce qu'est chacun de ces phénomènes, et à examiner si la nature de la production et celle de l'altération sont les mêmes, ou si elles sont distinctes en réalité, comme elles le sont par les noms qui les désignent.

§ 2. Parmi les anciens, les uns ont pensé que ce qu'on appelle production absolue n'est qu'une altération ; les autres ont pensé que la production des choses et l'altération sont des phénomènes différents. Ceux qui prétendent que l'univers est un tout uniforme, et qui font sortir toutes les choses d'un seul et même principe, ceux-là doivent

truits par la nature, Aristote exclut tous ceux que peut former ou détruire l'industrie humaine; ces derniers corps peuvent d'ailleurs être l'objet d'une étude spéciale. — *Leurs causes et leurs rapports*, le mot grec que je rends par celui de *Rapports*, est très-vague aussi; et Philopon, en essayant de l'expliquer, n'est pas parvenu à l'éclaircir. Le mot de *Modifications* pourrait convenir peut-être aussi. — *De l'accroissement et de l'altération*, il faut voir la définition de ces mots dans la *Physique*, livre IV, ch. 3, § 7, et livre V, ch. 3, § 11 et *passim*. L'accroissement est un mouvement dans la quantité; l'altération est un mouvement dans la qualité. — *La production et l'altération*, la production proprement dite est le passage du non-être à l'être; l'altération n'est qu'un simple changement dans l'être qui existe déjà. — *En réalité*, j'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée. Pour mieux faire comprendre la différence de la production et de l'altération, Philopon cite un vers d'Homère; mais l'autorité d'Homère n'a guère de poids dans ces distinctions verbales et métaphysiques.

§ 2. *Parmi les anciens*, on va voir qu'Aristote entend désigner, en disant les anciens : Empédocle, Anaxagore, Leucippe, Démocrite, etc. — *Production absolue*, c'est-à-dire, le passage du néant à l'existence. — *N'est qu'une altération*, confondant ainsi les deux phénomènes de la production et de l'altération — *Sont des phénomènes différents*, cette opinion est la seule vraie; la production et l'altération ne peuvent se confondre. — *Que l'univers est un tout uniforme*, ou bien qu'il n'y a qu'un seul et unique élément, qui compose

nécessairement regarder la production comme une simple altération, et supposer que ce qui naît, à proprement parler, ne fait qu'être altéré. Au contraire, ceux qui admettent que la matière se compose de plus d'un principe, tels qu'Empédocle, Anaxagore et Leucippe, ceux-là doivent avoir une opinion tout opposée. § 3. Anaxagore cependant a méconnu en ceci l'expression propre; et souvent, dans son langage, il confond naître et mourir avec changer. Du reste, il reconnaît la pluralité des éléments, comme le font d'autres philosophes. Ainsi, Empédocle a dit que les éléments des corps étaient au nombre de quatre, et qu'avec les principes moteurs tous les éléments étaient au nombre de six. Quant à Anaxagore, il les a crus en nombre infini, ainsi que le croyaient Leucippe et Dé-

tout indistinctement. Ces philosophes sont en général, outre les Ioniens, ceux de l'Ecole d'Elée, qui soutenait l'unité de substance et l'unité de l'être. — *Une simple altération*, j'ai ajouté le mot de *Simple*. — *Ce qui naît à proprement parler*, c'est ce qu'il vient d'appeler « la génération absolue, » ainsi que le remarque Philopon. — *La matière se compose de plus d'un principe*, ou bien : « Qu'il y a plus d'une matière. » Les partisans de la pluralité des éléments sont nommés ici; ceux de l'unité ne le sont pas. Philopon supplée au silence d'Aristote, et il rappelle que Thalès n'admettait que l'eau pour unique élément; Anaximène et Diogène d'Apollonie, l'air; Anaximandre, un élément intermédiaire entre l'eau et l'air; Héraclite enfin, le feu. Quant aux philosophes de la pluralité, Empédocle admettait les quatre éléments, comme l'a fait aussi Aristote, le feu, l'air, l'eau et la terre. Anaxagore supposait ces corps similaires, les Homœoméries, infinis; Démocrite et Leucippe faisaient la même supposition pour leurs atomes, infinis en nombre et par la diversité de leurs formes. Voir les paragraphes suivants.

§ 3. *Anaxagore a méconnu l'expression propre*, au temps d'Anaxagore, la langue philosophique n'était pas encore formée, comme elle le fut plus tard. — *Comme d'autres philosophes*, qui sont énumérés un peu plus bas. — *Avec les principes moteurs*, les deux principes moteurs d'Empédocle sont la Discorde et l'Amour, l'une qui divise les choses, et l'autre qui les rapproche. — *Au nombre de six*, avec les quatre éléments

mocrite. En effet, Anaxagore reconnaît pour éléments les corps composés de parties similaires, les Homœoméries, tels que l'os, la chair et la moëlle, et toutes les autres substances, dont chaque partie est synonyme du tout. § 4. Démocrite et Leucippe prétendent que tous les corps sont composés primitivement d'indivisibles ou d'atomes, lesquels sont infinis, et par le nombre et par leurs formes, et que les corps ne diffèrent essentiellement entr'eux que par les éléments dont ils sont formés, et par la position et par l'ordre de ces éléments. § 5. Anaxagore semble ici d'une opinion opposée à celle d'Empédocle ; car ce dernier dit que le feu, l'eau, l'air et la terre, sont les quatre éléments, et qu'ils sont plus simples que la chair ou l'os, ou telles autres des Homœoméries, ou corps à parties

ordinaires de la terre, de l'eau, de l'air et du feu. Selon Empédocle, les quatre derniers étaient purement passifs; les deux autres sont actifs et moteurs. — *De parties similaires, les Homœoméries*, l'une de ces expressions n'est que la traduction de l'autre. — *Dont chaque partie est synonyme du tout*, ainsi une partie de l'os est encore de l'os, une partie de chair est encore de la chair, tandis que la partie de la main n'est pas une main, etc. Ainsi il y a autant d'homœoméries que de substances différentes; et c'est en ce sens que les éléments d'Anaxagore sont infinis en nombre.

§ 4. *D'indivisibles ou d'atomes*, l'un des mots traduit l'autre simplement; celui d'atomes est plus habituel. Philopon essaie de démontrer ici en quoi le système d'Epicure, sur les atomes, diffère de celui de Démocrite. Epicure admet que les atomes sont infinis en nombre; mais il n'admet pas qu'ils le soient en figures. — *Que par les éléments dont ils sont formés*, ou bien : « d'où ils viennent. » Voilà pour la diversité infinie de la nature des atomes. — *Par la position et par l'ordre*, voilà pour l'infinité des formes.

§ 5. *Semble ici d'une opinion opposée*, Philopon ne trouve pas qu'entre l'opinion d'Anaxagore et celle d'Empédocle, il y ait autant de distance qu'Aristote l'indique. — *Le feu, l'eau, l'air et la terre*, j'ai conservé l'ordre même dans lequel Aristote énumère ces quatre éléments. — *Qu'ils sont plus simples que la chair*, il semblerait résulter de la tournure de cette phrase qu'Empédocle aurait pu connaître et critiquer le système

similaires. Anaxagore, au contraire, prétend que les corps similaires sont simples, et qu'ils sont les vrais éléments, tandis que la terre, le feu et l'air, sont des composés, et que les germes des éléments sont répandus partout.

§ 6. Ainsi donc, quand on prétend faire sortir toutes les choses d'un élément unique, il faut nécessairement considérer la production et la destruction des choses comme une simple altération. Alors, le sujet des phénomènes demeure toujours un, et toujours le même; et c'est précisément d'un sujet de ce genre qu'on peut dire qu'il subit une altération. Mais quand on reconnait plusieurs espèces de substances, on doit trouver aussi que l'altération diffère de la production; car alors la production et la destruction des choses ont lieu par suite de la combinaison et de la séparation des éléments. C'est en ce sens qu'Empédocle a pu dire :

« . . . . Il n'est pour rien de nature constante,
« Et tout n'est que mélange et séparation. »

d'Anaxagore; mais la chronologie ne le permet pas. Il s'agit des disciples d'Empédocle, comme l'annonce l'expression grecque, plus encore que d'Empédocle lui-même. — *Les germes des éléments*, ces germes se rapprochent alors beaucoup des atomes, qui sont aussi répandus partout, d'après le système de Démocrite.

§ 6. *On prétend faire sortir toutes les choses d'un élément unique*, système qu'Aristote n'a jamais accepté. — *Comme une simple altération*, voir plus haut, § 1. — *Le sujet des phénomènes*, j'ai ajouté ces derniers mots. — *Qu'il subit une altération*, il faut, en effet, un sujet permanent, pour qu'il puisse être successivement le lieu des altérations qui se produisent tour à tour, passant du froid au chaud, du blanc au noir, etc.; ou réciproquement. — *Plusieurs espèces de substances*, le texte dit précisément : « plusieurs genres. » — *De la combinaison et de la séparation*, sous l'influence de l'Amour et de la Discorde, comme le veut Empédocle.

§ 7. C'est là, comme on le voit, un langage qui convient parfaitement à l'hypothèse de ces philosophes ; et c'est bien aussi la manière dont ils s'expriment. Ainsi, ces philosophes eux-mêmes sont forcés de reconnaitre que l'altération est quelque chose de différent de la production; et cependant il est impossible qu'il y ait altération réelle, d'après les principes qu'ils énoncent. Du reste, il est assez facile de se convaincre de l'exactitude de l'opinion que nous émettons ici. En effet, de même que la substance restant en repos, nous voyons qu'elle éprouve en elle-même un changement de grandeur que l'on appelle accroissement et diminution, de même aussi nous pouvons y observer l'altération. § 8. Mais d'autre part, il n'est pas moins impossible d'expliquer l'altération d'après ce que disent ceux qui admettent plus d'un principe ; car les affections qui nous font dire qu'il y a altération sont des différences des éléments, je veux dire, le chaud et le

§ 7. *A l'hypothèse de ces philosophes*, qui admettent la pluralité des éléments. — *C'est bien aussi la manière dont ils s'expriment*, ou bien encore : « l'hypothèse que nous leur prêtons est bien celle qu'ils admettent. » — *Sont forcés de reconnaître*, il ne semble pas qu'Empédocle l'ait précisément nié; et ceci s'adresserait plutôt à Démocrite et aux partisans de l'unité. — *Qu'il y ait altération réelle*, le texte est un peu moins précis. — *Nous voyons qu'elle éprouve*, c'est à l'observation des faits qu'en appelle Aristote; et pour lui, l'altération n'est pas un phénomène moins évident que l'accroissement ou la diminution, que nos sens perçoivent si aisément. La pensée de tout ce § reste embarrassée et obscure ; je n'ai pu l'éclaircir comme je l'aurais voulu, malgré les explications de Philopon, et celles d'Alexandre d'Aphrodisée, qu'il rapporte à côté des siennes. — *Observer l'altération*, ou un changement de qualité.

§ 8. *Ceux qui admettent plus d'un principe*, il semblerait d'après ceci que, dans le § précédent, il s'agit des philosophes qui admettent l'unité de substance; mais le texte ne se prête pas bien à cette interprétation. — *Les affections*, ou « modifications. » — *Des différences des élé-*

froid, le blanc et le noir, le sec et l'humide, le mou et le dur, et toutes les autres propriétés analogues, ainsi que le dit encore Empédocle :

« Le soleil est partout blanc et plein de chaleur;
« Partout la pluie étend son voile et sa froideur. »

Il fait les mêmes distinctions pour tout le reste des choses ; et par conséquent, si l'eau ne peut venir du feu, ni la terre venir de l'eau, il s'ensuit que le noir ne peut pas davantage venir du blanc, ni le dur venir du mou ; et le même raisonnement s'appliquerait à tous les autres changements. Or, c'était là précisément ce qu'on entendait par altération.

§ 9. Mais n'est-il pas évident qu'il faut toujours supposer l'existence d'une seule et unique matière pour les contraires, soit qu'elle change en se déplaçant dans l'espace, soit qu'elle change par accroissement ou diminution, soit qu'elle change par altération ? Il faut qu'il n'y ait qu'un seul élément, et une seule et même matière, pour toutes

ments, ou d'une manière un peu moins concise : « des différences que présentent les éléments. » — *Le chaud et le froid*, d'une manière générale, toutes les oppositions par contraires, qui se succèdent et se remplacent dans un même sujet. — *Il s'ensuit*, ce n'est pas une conséquence qui ressorte nécessairement du système d'Empédocle. — *Or, c'était là précisément ce qu'on entendait par l'altération*, il ne semble pas qu'Empédocle le nie.

§ 9. *Mais n'est-il pas évident*, pour cette théorie, voir la *Physique*, livre I, ch. 7, § 9; et les *Catégories*, ch. 11. — *En se déplaçant dans l'espace ... par accroissement ... par altération*, ce sont les trois espèces de mouvement admises par Aristote et étudiées dans la *Physique*. — *Seule et même matière*, le texte

les qualités qui changent les unes dans les autres ; et si l'élément est unique, il y a aussi altération.

§ 10. Ainsi, Empédocle nous paraît coutredire les faits les plus réels, et tout ensemble se contredire lui-même ; car il prétend à la fois que les éléments ne peuvent venir les uns des autres, mais qu'au contraire tout le reste vient d'eux ; et en même temps, après avoir ramené à l'unité la nature toute entière, la Discorde exceptée, il tire ensuite chaque chose de l'unité qu'il a imaginée. A l'entendre, les choses se séparant de cette unité élémentaire par certaines différences et par certaines modifications, telle chose est devenue de l'eau, et telle autre, du feu. C'est ainsi qu'il appelle le soleil blanc et chaud, et la terre lourde et dure. Mais ces différences étant supprimées, et elles peuvent l'être, puisqu'elles sont nées à un certain moment, il est évident que la terre alors peut venir de l'eau, tout aussi bien que l'eau venait de la terre. De même

n'est pas tout à fait explicite. — *Qui changent les unes dans les autres*, et qui par conséquent sont contraires. C'est le même corps, qui est tour à tour chaud ou froid, blanc ou noir, etc.

§ 10. *Contredire les faits les plus réels*, en niant l'existence de l'altération, phénomène qu'il est si facile d'observer. — *Ramené à l'unité*, c'est le Sphérus, dans lequel l'univers est enveloppé, selon Empédocle, par l'effet de l'Amour, jusqu'à ce que la Discorde vienne le développer de nouveau par la séparation des éléments. — *La Discorde exceptée*, puisque c'est elle qui doit de nouveau rompre l'unité établie par l'Amour. — *A l'entendre*, il semblerait que ce qui suit est une citation textuelle d'Empédocle ; mais cette exposition n'est pas très-nette, et elle a l'obscurité habituelle des réfutations d'Aristote. — *Telle chose est devenue de l'eau*, il ne semble pas que ce soit là le système exact d'Empédocle. Selon lui, les éléments sont tout formés, et ils ne changent pas. Seulement, ils se réunissent, ou ils se séparent, sous l'influence toute puissante de l'Amour et de la Discorde. — *Et elles peuvent l'être*, ce n'est peut-être pas là la pensée vraie d'Empédocle. — *Elles sont nées à*

encore pour toutes les autres choses qui ont dû se modifier et changer, non pas seulement à l'époque dont il parle, mais qui changent également aujourd'hui. § 11. Ajoutez que, dans le système d'Empédocle, il y a des principes d'où les choses peuvent naître et se séparer de nouveau, d'autant plus aisément que, à l'en croire, il y a un combat perpétuel et réciproque entre la Discorde et l'Amour. Voilà comment tous les choses semblent naître alors d'un seul principe; car le feu, l'eau et la terre, étant encore unis, ne formaient pas tout l'univers. Mais avec cette théorie, on ne sait pas s'il faut leur reconnaître un seul principe ou plusieurs, je veux dire à la terre, au feu, et aux éléments de cet ordre. C'est qu'en effet, en tant qu'on suppose, comme matière, un principe d'où sortent la terre et le feu changeant par le mouvement qui se produit, il n'y a bien alors qu'un seul et unique élément. Mais en tant que cet élément lui-même est produit par la réunion de ces subtances, qui se combinent, il s'ensuit que ces substances, avant leur réunion, sont elles-mêmes plus élémentaires, et antérieures par leur nature.

un certain moment, Empédocle, au contraire semble croire que ces différences sont éternelles. — *Mais qui changent également aujourd'hui*, dans le système d'Aristote, mais non dans celui d'Empédocle.

§ 11. *Ajoutez que, dans le système d'Empédocle,* le texte n'est pas tout à fait aussi précis. La nouvelle objection consiste en ceci, que, dans le système d'Empédocle, il y a des principes antérieurs aux éléments, et que par conséquent, ces éléments ne sont pas de vrais éléments. — *La Discorde et l'Amour,* principes antérieurs aux éléments, qu'ils réunissent ou qu'ils séparent. — *D'un seul principe,* quand le Sphérus se développe de nouveau par l'effet de la Discorde. — *Un seul principe ou plusieurs,* il y en aurait au moins deux : la Discorde et l'Amour. — *Comme matière,* peut-être encore n'est-ce pas bien là la pensée d'Empédocle. La Discorde et l'Amour ne forment pas précisément les éléments; ils agissent seulement sur eux. — *Plus élémentaires,* c'est le mot même du texte.

§ 12. Mais il nous faut, à notre tour, parler d'une manière générale de la production et de la destruction des choses, entendues au sens absolu. Nous recherchérons si elle est ou n'est pas, et nous dirons comment elle est. On parlera aussi des autres mouvements simples, tels que l'accroissement et l'altération.

CHAPITRE II.

Insuffisance de la théorie de Platon; retour sur la théorie de Démocrite et de Leucippe. — Théorie nouvelle sur la production et l'altération des choses; méthode à suivre; importance de la question des atomes; opinion de Démocrite et de Leucippe; opinion du *Timée ;* erreur des uns et des autres. C'est surtout à l'observation des faits qu'on doit s'appliquer; mérite de Démocrite à cet égard. Idées de la divisibilité des choses; on peut la supposer infinie. Difficultés de cette théorie; difficultés non moins grandes de la théorie des atomes; réfutation de cette théorie. Idée générale qu'il faut se faire de la production des choses.

§ 1. Platon n'a donc étudié la production et la destruction qu'en considérant la manière dont elles sont dans les choses, et encore n'a-t-il pas étudié la production dans

§ 12. *A notre tour,* j'ai ajouté ces mots, pour tenir lieu d'une transition qui manque ici. Après avoir exposé succinctement les opinions des autres, Aristote va expliquer la sienne; et il traitera d'abord de la production, se réservant de parler plus tard de l'accroissement et de l'altération des choses.

Ch. II, § 1. *Platon n'a donc étudié,* Aristote revient à examiner les systèmes de ses prédécesseurs. — *Donc,* cette conjonction est dans le texte, sans qu'on voie bien ce qui la justifie. — *La manière dont elles sont dans les choses,* Aristote veut

toute sa généralité, mais seulement celle des éléments. Il n'a rien dit sur la formation de tous les corps du genre de la chair, des os et autres corps analogues; il n'a pas parlé non plus, ni de l'altération ni de l'accroissement, et il n'a pas montré comment il les conçoit dans les êtres.

§ 2. Du reste, on peut affirmer que personne, si l'on en excepte Démocrite, n'a parlé d'aucun de ces sujets autrement que d'une façon toute superficielle. Quant à lui, il semble bien avoir songé à toutes les questions; mais il diffère de nous en expliquant la manière dont les choses se passent. Personne, comme nous venons de le dire, n'a pensé à expliquer l'accroissement, si ce n'est peut-être dans le sens où tout le monde comprend ce phénomène, c'est-à-dire en disant que les corps s'accroissent, parce que le semblable vient se joindre au semblable. Mais comment ce phénomène a lieu, c'est ce qu'on n'a point encore expliqué. § 3. D'ailleurs, on n'a pas étudié non plus da-

dire probablement que Platon n'a étudié la production que dans l'état actuel des choses, sans essayer de remonter à l'origine. Si c'est bien là sa pensée, elle ne serait peut-être pas très-juste; et on trouverait dans le *Timée* de quoi la contredire. — *Celle des éléments*, et non celle des qualités, qui se succèdent dans les éléments. — *De l'altération, ni de l'accroissement*, c'est-à-dire les deux autres espèces de mouvements.

§ 2. *Si l'on en excepte Démocrite*, cet éloge de Démocrite peut paraître bien grand, après la critique précédente sur Platon. — *Toutes les questions*, le texte n'est pas aussi précis. — *Dont les choses se passent*, ceci n'est pas très-clair; mais le texte est encore plus concis que ma traduction. Aristote veut dire sans doute que Démocrite est d'accord avec lui, en admettant la production des choses, mais qu'il n'est plus d'accord avec lui sur la manière dont ce phénomène a lieu. — *A expliquer l'accroissement*, on ne voit pas qu'Aristote lui-même ait comblé cette lacune; voir la *Physique*, Livre VI, ch. 16, § 5, de ma traduction.

§ 3. *D'ailleurs on n'a pas étudié non plus*, une partie de ces questions ont été étudiées, soit dans la *Physique*, soit dans le quatrième livre

vantage la question du mélange, ni aucune des questions de ce genre, et par exemple, la question de savoir comment les choses peuvent agir ou souffrir, et comment telle chose produit et telle autre souffre les actions naturelles. § 4. Démocrite et Leucippe, en ne s'attachant qu'aux formes des éléments, en font sortir l'altération et la production des choses. Ainsi, c'est de la division et de la combinaison des atomes que viennent la production et la destruction; c'est de leur ordre et de leur position que vient l'altération. Mais comme ces philosophes trouvent la vérité dans la simple apparence, et que les phénomènes sont à la fois contraires et en nombre infini, ils ont dû faire les formes des atomes infinies aussi, de telle sorte que, selon les changements de la disposition, la même chose peut sembler contraire à tel ou tel observateur. Elle semble transformée, pour peu que la moindre parcelle étrangère vienne s'y mêler et s'y ajouter, et elle semble totalement différente par le déplacement d'une seule de ses parties. C'est ainsi qu'avec les mêmes lettres on peut faire à son choix une tragédie et une comédie.

de la *Météorologie*; mais je ne sais si Aristote les a poussées beaucoup plus loin que ses devanciers.

§ 4. *En ne s'attachant qu'aux formes des éléments*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis. Ce sens est celui de Philopon. On pourrait traduire aussi : « Après avoir imaginé les formes des éléments.» — *Des atomes*, j'ai ajouté ces mots; car le système de Démocrite est bien connu; et la doctrine des atomes n'admet en effet que la division et la combinaison, l'ordre et la position, comme causes de tous les phénomènes. — *Trouvent la vérité dans la simple apparence*, c'est la doctrine reprise plus tard par les Sophistes, et tant combattue par Socrate; voir le *Protagoras*. — *Les formes des atomes*, j'ai encore ajouté ces derniers mots. — *Les changements de la disposition*, Philopon cite le con de la colombe, qui, selon la direction de la lumière, et la position des spectateurs, présente les couleurs les plus diverses. — *D'une seule de ses parties*, le texte n'est pas aussi précis. — *Avec*

§ 5. Mais, comme tout le monde, presque sans exception, croit en général que la production et l'altération des choses sont des phénomènes très-différents, et que les choses, pour se produire ou se détruire, doivent se combiner ou se séparer, tandis qu'elles s'altèrent par les changements de leurs propriétés, il faut nous arrêter à ces questions, qui offrent, en effet, de nombreuses et réelles difficultés. Si l'on ne fait de la production des choses, par exemple, qu'une combinaison, cette théorie a une foule de conséquences insoutenables. Mais il y a d'autres arguments en sens contraire non moins décisifs, et qu'il est très-difficile de réfuter, démontrant que la production ne peut pas être autre chose qu'une simple combinaison, et que, si la production n'est pas une combinaison, dès lors il n'y a plus du tout de production, et qu'elle n'est qu'une altération. Il n'en faut pas moins essayer de résoudre ces difficultés, toutes graves qu'elles sont.

§ 6. Le point essentiel, au début de toute cette discussion, c'est de savoir si les choses se produisent, s'altèrent, et s'accroissent, ou souffrent les phénomènes contraires à ceux-là, parce qu'il y a des atomes, c'est-à-dire des gran-

les mêmes lettres, ce serait plutôt : « avec les lettres de l'alphabet. »

§ 5. *Tout le monde*, en y comprenant Anaxagore et Empédocle. — *La production et l'altération des choses,* il est difficile en effet de confondre ces phénomènes et de les réduire l'un à l'autre. La distinction que fait le texte est fort claire. — *Il faut nous arrêter,* ce sera l'objet de tout ce chapitre et des chapitres suivants. — *Une foule de conséquences insoutenables*, c'est bien vague.

§ 6. *C'est de savoir,* s'il y a ou s'il n'y a pas d'atomes. — *Se produisent, s'altèrent et s'accroissent,* ce sont les trois espèces de mouvements, dont les choses sont susceptibles. — *Les phénomènes contraires à ceux-là,* c'est-à-dire la destruction, l'altération en une qualité opposée, et le décroissement. — *Des atomes, c'est-à-dire,* j'ai ajouté ces mots. —

deurs primitives indivisibles; ou bien s'il n'y a pas du tout de grandeurs indivisibles. Ce problème est de la plus haute importance. D'autre part, en supposant qu'il y ait des atomes, on peut se demander encore si, comme le veulent Démocrite et Leucippe, ces grandeurs indivisibles sont des corps, ou si ce sont de simples surfaces, comme on le dit dans le *Timée*. § 7. Mais il est absurde, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs, de pousser l'analyse des corps jusqu'à les réduire en surfaces; et par conséquent, il serait plus raisonnable de croire que les atomes sont des corps. J'avoue du reste que cette opinion offre aussi bien peu d'apparence de raison. On peut néanmoins, dans ce système, ainsi qu'on l'a dit, expliquer l'altération et la production des choses, en métamorphosant le même corps selon sa rotation, selon son contact, ou selon les différences de ses formes. C'est là ce que fait Démocrite, et voilà ce qui l'amène à nier la réalité de la couleur, attendu que, selon lui, c'est la rotation seule des corps qui la produit. Mais ceux qui admettent la division des corps en surfaces ne peuvent plus rendre compte de la couleur;

Ce problème est de la plus haute importance, aussi Aristote y est-il revenu à plusieurs reprises. — *Comme on le dit dans le Timée*, voir plus haut, le *Traité du ciel*, livre III, ch. 7, § 14.

§ 7. *Ailleurs*, dans le *Traité du Ciel*, livre III, comme le dit aussi Philopon. — *Jusqu'à les réduire en surfaces*, cette opinion n'est pas celle de Platon dans le Timée, au point où Aristote semble le dire ici. — *J'avoue du reste*, l'expression du texte est moins nette. — *Ainsi qu'on l'a dit*, Philopon croit que les termes dont se sert ici Aristote, d'après Démocrite, sont particulièrement empruntés à l'idiôme d'Abdère. — *Sa rotation....., son contact*, ces expressions ne sont pas plus précises en français que les expressions correspondantes ne le sont en grec. — *Ceux qui admettent la division des corps en surfaces*, comme Platon, ou d'autres philosophes. — *Rendre compte de la couleur*, ou de toute autre qualité des corps. Le texte grec n'est pas aussi précis.

car en accumulant des surfaces qui ont de la larg unes avec les autres, on arrive uniquement à pr des solides ; mais l'on ne saurait jamais réussir à en aucune qualité corporelle.

§ 8. La cause qui a fait que ces philosophes ont aperçu moins bien que d'autres les phénomènes sur lesquels tout le monde est d'accord, c'est le défaut d'observation. Au contraire, ceux qui ont donné davantage à l'examen de la nature sont mieux en état de découvrir ces principes, qui peuvent s'étendre ensuite à un si grand nombre de faits. Mais ceux qui, se perdant dans des théories compliquées, n'observent pas les faits réels, n'ont les yeux fixés que sur un petit nombre de phénomènes; et ils se prononcent plus aisément. § 9. C'est encore ici qu'on peut bien voir toute la différence qui sépare l'étude véritable de la nature et une étude purement logique; car pour démontrer, par exemple, qu'il y a des atomes ou grandeurs indivisibles, ces philosophes prétendent que, s'il n'y en avait pas, le triangle même, le triangle

§ 8. *Sur lesquels tout le monde est d'accord*, l'expression du texte est un peu vague; et je ne suis pas sûr d'avoir bien saisi le sens. — *C'est le défaut d'observation*, Aristote recommande ici l'observation des faits, comme il l'a toujours recommandée; mais nulle part, il n'a été aussi net et aussi décisif; voir la préface à ma traduction de la *Météorologie*, pages XLII et suivantes. — *Qui peuvent s'étendre ensuite*, on suivant une variante indiquée par Philopon : « dans lesquels on peut ensuite comprendre un si grand nombre de faits. » La différence est insignifiante. — *Se perdant dans des théories compliquées*, le texte peut vouloir dire encore : « Mais ceux qui, loin des idées vulgaires, etc. » — *Plus aisément*, et plus légèrement.

§ 9. *L'étude véritable*, j'ai ajouté ce dernier mot. — *Ces philosophes*, Platon et son école. — *S'il n'y en avait pas*, j'ai ajouté ces mots, qui semblent indispensables. — *Le triangle même, le triangle idéal*, ces derniers mots ne sont que la paraphrase des précédents. Le triangle

idéal, serait multiple, tandis que, sur cette question, Démocrite paraît ne s'en être rapporté qu'à des études spéciales et toutes physiques. Du reste, la suite de cette discussion fera mieux voir ce que nous voulons dire.

§ 10. C'est une grande difficulté de supposer que le corps existe, qu'il est une grandeur divisible à l'infini, et qu'il est possible de réaliser cette division. Que restera-t-il, en effet, dans le corps qui puisse échapper à une division pareille? Si l'on suppose qu'une chose est divisible absolument, et qu'on puisse réellement la diviser ainsi, il n'y aurait rien d'impossible à ce qu'elle pût être absolument divisée, bien qu'elle ne le fût pas en réalité, ni à ce qu'elle le fût effectivement. Il en est donc de même si l'on divise la chose par moitié; et, d'une manière toute générale, si une chose naturellement divisible à l'in-

même signifie, dans le langage du Platonisme, l'idée du triangle. — *Serait multiple*, c'est-à-dire divisible, ce qui est tout à fait contraire à la théorie des idées. — *La suite de cette discussion fera mieux voir*, Aristote seul lui-même qu'il n'en dit pas assez ici pour être parfaitement clair. Philopon défend Platon contre Aristote, qui n'a pas très-bien reproduit la pensée de son maître. Il croit que cette théorie pouvait se trouver tout au plus dans les *Doctrines non écrites de Platon*.

§ 10. *C'est une grande difficulté*, toute la pensée de ce § est obscure. La voici réduite à son expression la plus simple : « Il est difficile de « comprendre que le corps puisse « être divisible à l'infini, et qu'il n'y « ait pas d'atomes; car cette division « à l'infini épuisera le corps tout « entier, dont il ne restera plus rien, « et l'on arrivera ainsi à composer « le corps de simples points, qui « n'ont plus aucune dimension. » — *Et qu'il est possible de réaliser cette division*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Qui puisse échapper à une division pareille*, puisqu'elle fera évanouir définitivement tout ce qui peut composer le corps. — *Il n'y aurait rien d'impossible*, c'est une supposition qu'on peut toujours faire, et qui n'implique rien d'absurde. — *Si l'on divise la chose par moitié*, c'est-à-dire, si l'on partage toujours en deux ce qui reste de la chose, dans les divisions successives, ou si on la divise par

fini, vient à être divisée, il n'y aura point là d'impossibilité, pas plus qu'il n'y a rien d'impossible à supposer qu'elle puisse être divisée en dix mille fois dix mille, bien que personne ne puisse pousser la division jusque-là.

§ 11. Puisque le corps est censé doué de cette propriété, admettons qu'il soit absolument ainsi divisé. Mais alors que restera-t-il donc après toutes ces divisions? Sera-ce une grandeur? Mais cela n'est pas possible ; car alors il y aurait quelque chose qui aurait échappé à la division; et l'on supposait, au contraire, que le corps était divisible sans aucune limite et absolument. Mais s'il ne reste plus ni corps ni grandeur, et qu'il y ait cependant encore division, ou bien cette division ne portera que sur des points, et alors les éléments qui composeront le corps seront sans aucune grandeur ; ou bien, il n'y aura plus rien du tout. § 12. Par conséquent, soit que le corps vienne de rien, soit qu'il soit composé, c'est toujours réduire le tout à n'être qu'une apparence. Même en admettant que le corps puisse venir de points, il n'y aura pas là encore de quantité. En effet, quand tous ces points se touchaient

parties inégales. De l'une et l'autre façon, on arrive à l'épuiser totalement par cette division indéfinie. — *Ne puisse pousser la division jusque-là*, par l'insuffisance des instruments dont l'homme dispose.

§ 11. *Est censé doué de cette propriété*, le texte n'est pas aussi précis. — *Que restera-t-il?* répétition de la question posée dans le § précédent. — *Après toutes ces divisions*, j'ai ajouté ces mots, pour éclaircir un peu la pensée. — *Une grandeur*, qui serait encore divisible. — *Sans aucune limite et absolument*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Sans aucune grandeur*, parce que les points mathématiques sont supposés n'en point avoir.

§ 12. *Vienne de rien*, c'est-à-dire de points, qui n'ont aucune dimension. — *A n'être qu'une apparence*, c'était la conséquence que les Sophistes avaient tirée de la doctrine de Démocrite. — *Que le corps puisse venir de points*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *De quantité*, parce que les points ne peuvent

pour former une seule grandeur, que la grandeur était bien une, et que tous y étaient, tous ces points réunis ne faisaient pas que le tout fût plus grand ; car divisé en deux ou plusieurs points, le tout n'est ni plus grand ni plus petit qu'auparavant ; de telle sorte qu'on aurait beau réunir tous ces points, on n'arriverait jamais à en composer une vraie grandeur. § 13. Si l'on dit que, par la division, on arrive à ne plus avoir qu'une sorte de sciure du corps, même dans cette hypothèse c'est toujours d'une certaine grandeur que le corps provient, et il reste la même question : à savoir, comment ce dernier corps est divisible à son tour. Si l'on dit que ce qui s'est détaché n'est pas un corps, mais que c'est quelque forme séparable, ou quelque propriété, il en résulte que la grandeur se réduit à des points

représenter aucune quantité quelconque. — *Ni plus grand ni plus petit qu'auparavant*, quel qu'ait été le nombre des points de division. — *Une vraie grandeur*, j'ai ajouté le mot *vraie*.

§ 13. *Une sorte de sciure du corps*, le texte est un peu concis, et la pensée paraît obscure, bien qu'au fond elle soit claire. Aristote suppose qu'on veut prouver qu'il y a des atomes et que la division du corps ne peut aller à l'infini. Si par la division poussée aussi loin que possible, on arrive à réduire le corps en poussière, comme la sciure du bois que l'on coupe, ces fragments de sciure, tout ténus qu'ils sont, n'en ont pas moins eux-mêmes une dimension ; et alors la question revient pour ces petits corps, aussi bien que pour le corps qu'ils formaient primitivement par leur union. — *D'une certaine grandeur*, les fragments de la sciure, quelque petits qu'on les suppose, ont cependant une grandeur appréciable. — *A son tour*, j'ai ajouté ces mots. — *Que ce qui s'est détaché*, par la division poussée à son dernier terme. — *Séparable*, Philopon atteste qu'il y avait ici une variante, et que certains manuscrits portaient « inséparable » au lieu de « séparable. » Le contexte semblerait prouver que c'est cette dernière version qui est la bonne. Cependant Philopon paraît approuver davantage l'idée « d'inséparable. » La forme est en effet inséparable du corps, en ce sens qu'elle périt quand le corps périt lui-même, et qu'elle ne peut être rien sans lui. J'ai conservé dans ma traduction la version la plus ordinairement reçue ; mais l'autre pourrait

et à des contacts modifiés de cette façon. Alors il est absurde de croire que la grandeur puisse jamais venir de choses qui ne sont pas des grandeurs. § 14. Mais de plus, dans quel lieu seront ces points, soit qu'on les suppose sans mouvement, soit qu'on les suppose mobiles? Il n'y a bien toujours qu'un seul contact pour deux choses; mais il faut aussi supposer qu'il existe quelque chose qui n'est ni le contact, ni la division, ni le point.

Si donc l'on admet que tout corps quelconque, quelque dimension qu'il ait, peut être toujours divisible absolument, voilà les conséquences auxquelles on arrive.

§ 15. D'autre part, si, après la division, je puis recomposer le bois que j'ai scié, ou telle autre matière, en lui rendant sa première unité et en la refaisant toute pareille à ce qu'elle était, il est clair que je puis toujours faire la même chose, en quelque point que je coupe le bois. Donc,

convenir aussi. — *A des points et à des contacts*, théories déjà réfutées plus haut. — *Des choses qui ne sont pas des grandeurs*, les points et les contacts ne pouvant avoir par hypothèse aucune dimension, en quelque sens que ce soit.

§ 14. *Dans quel lieu*, c'est-à-dire : « dans quelle partie du corps ? » — *Soit qu'on les suppose mobiles*, comme le font les mathématiciens, quand ils admettent qu'en se mouvant le point engendre la ligne, comme la ligne engendre la surface, et la surface le corps. Philopon remarque qu'on peut indifféremment donner à cette phrase la forme interrogative, ou la forme affirmative. — *Qu'il existe quelque chose*, c'est-à-dire, les deux parties matérielles qui se touchent, ou sont divisées mutuellement en un point qui les sépare. — *Si donc l'on admet*, voir plus haut, § 10. Ceci est le résumé de la première partie de toute cette discussion. Si l'on n'admet pas les atomes, et qu'on croie que tout corps est absolument divisible, voilà les conséquences insoutenables où mène cette théorie; on en conclut avec Démocrite la vérité de la théorie des atomes. Ce résumé d'ailleurs peut sembler un peu prématuré.

§ 15. *D'autre part*, nouvel argument pour démontrer l'existence des atomes. — *Toute pareille à ce qu'elle était*, ceci semble en contradiction avec ce qui a été dit plus haut, § 13. — *En quelque point que je coupe le bois*, et le nombre des

en puissance le corps est toujours divisible absolument et sans limite. Qu'y a-t-il donc ici en dehors et à part de la division, si l'on dit que c'est une propriété du corps? On peut toujours demander comment le corps se résout en des propriétés de ce genre, comment il peut en être formé, et comment ces propriétés peuvent être séparées du corps.

§ 16. Si donc il est impossible que les grandeurs se composent de simples contacts, ou de points, il faut nécessairement qu'il y ait des corps et des grandeurs indivisibles. Mais cette supposition même des atomes crée une impossibilité non moins insurmontable. Bien qu'on ait examiné cette question ailleurs, on n'en doit pas moins essayer de la résoudre encore ici; et pour y parvenir, il faut la reprendre tout entière dès le principe.

§ 17. Nous dirons donc d'abord qu'il n'y a rien d'absurde à soutenir que tout corps sensible est à la fois divisible et indivisible en un point quelconque, attendu qu'il

points peut être infini, puisqu'ils sont supposés n'avoir aucune dimension. — *En puissance*, si ce n'est en réalité, par l'insuffisance seule des instruments dont l'homme doit se servir. — *En dehors et à part de la division*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *En des propriétés de ce genre*, répétition de ce qui a été dit plus haut, § 13.

§ 16. *Si donc*, résumé en faveur de la théorie de Démocrite. — *Des corps et des grandeurs indivisibles*, en d'autres termes, des atomes, comme Démocrite le soutenait. — *Des atomes*, j'ai ajouté ces mots, pour que la pensée fût plus claire. — *Ailleurs*, voir le IIIe livre du *Traité du Ciel*, ch. 4, § 5; voir aussi la *Physique*, dans divers passages, où le système des atomes est plutôt indirectement désigné que positivement indiqué. Philopon cite en particulier le VIIe livre de la *Physique*, où je ne trouve rien de pareil. Il cite également le petit traité des *Lignes insécables*, qu'il attribue aussi à Théophraste, au lieu d'Aristote, d'après l'opinion de quelques auteurs.

§ 17. *A la fois divisible et indivisible*, en réalité, c'est impossible; mais il se peut que l'un soit une simple possibilité, et que l'autre soit réel. Ainsi, par la pensée, le corps est

se peut qu'il soit divisible en simple puissance, et indivisible en réalité. Mais ce qui paraît tout à fait impossible, c'est qu'un corps soit ensemble l'un et l'autre en puissance ; car si cela était possible, ce ne pourrait jamais être de cette façon que le corps eût tout ensemble les deux propriétés d'être indivisible et divisible en réalité, mais seulement de pouvoir être réellement divisible en un point quelconque. Il n'en restera donc absolument rien, et le corps se sera perdu dans quelque chose d'incorporel. En admettant qu'il pût renaître, soit en venant de points, soit même en ne venant absolument de rien du tout, comment cette reproduction du corps serait-elle possible ?

§ 18. Ce qui est évident, c'est que le corps se divise réellement en parties distinctes et séparées, et en grandeurs toujours de plus en plus petites, qui s'éloignent les unes

divisible à l'infini; mais effectivement la division s'arrête assez vite. — *Divisible en simple puissance, et indivisible en réalité*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Soit ensemble l'un et l'autre en puissance*, c'est-à-dire à la fois divisible et indivisible en simple puissance. Malgré les explications de Philopon, et malgré tous mes efforts, ce passage présente une obscurité que je n'ai pu faire disparaître entièrement. Voici, je crois, comment on peut le comprendre. « Un corps ne peut « pas être tout à la fois divisible et « indivisible, même en simple puis- « sance; car s'il l'était en puissance « il faudrait qu'il le fût en réalité; « et dans la réalité, les deux pro- « priétés sont absolument incompa- « tibles. Tout ce qui se peut réelle- « ment, c'est que le corps soit divi- » sible en un point quelconque ; ce » qui ne veut pas dire qu'il soit » absolument divisible ; car alors il » n'en resterait absolument rien » après la division, et le corps s'é- » vanouirait ainsi en quelque chose » d'incorporel. » — *Le corps.... incorporel*, cette antithèse de mots est dans le texte. — *De points*, qui ne sont rien de sensible, puisqu'ils sont supposés n'avoir aucune dimension. — *Absolument de rien du tout*, ou peut-être : « Du néant, du rien. » — *Cette reproduction du corps*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 18. *Se divise réellement*, j'ai ajouté ce dernier mot, pour que la pensée fût plus claire. — *Toujours de plus en plus petites*, selon la

des autres, et qui s'isolent. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que ce morcellement partiel ne peut être poussé à l'infini, et qu'il n'est pas non plus possible de diviser le corps en un point quelconque; car cette division indéfinie n'est pas praticable, et elle ne peut aller que jusqu'à une certaine limite. § 19. Il faut donc qu'il y ait des atomes ou grandeurs invisibles, surtout si l'on admet que la production et la destruction des choses se font, l'une par désunion, l'autre par réunion. Tel est le raisonnement qui semblerait démontrer qu'il y a nécessairement des grandeurs indivisibles, des atomes. Mais nous nous faisons fort de prouver que ce raisonnement repose, sans le savoir, sur un paralogisme caché, que nous allons dévoiler.

§ 20. Comme le point ne tient pas au point, la divisibilité absolue peut, en un sens, appartenir aux grandeurs, et en un autre sens, ne peut pas leur appartenir. En admet-

matière que l'on divise, et selon les instruments dont on se sert. — *Qui s'éloignent*, c'est l'expression même du texte, qui n'est peut-être pas très-convenable. — *Et qui s'isolent*, après que la division a été faite. — *Le morcellement*, ou l'amoindrissement, la réduction successive en des parties de plus en plus ténues. — *Que jusqu'à une certaine limite*, dans la réalité, bien qu'en pensée elle soit indéfiniment possible.

§ 19. *Il faut donc*, en ne s'en tenant qu'aux phénomènes sensibles et observables, le système des atomes semble très-vrai, parce qu'en effet la division doit s'arrêter bientôt, et qu'elle semble rencontrer un obstacle insurmontable dans des particules qu'elle ne peut plus atteindre. — *Par désunion*, de certains éléments irréductibles et permanents. — *Par réunion*, de ces mêmes éléments. — *Des atomes*, j'ai ajouté ces mots. Les atomes sont indivisibles, comme leur nom l'indique; et de plus, ils sont indivisibles pour nous, à cause de leur ténuité. — *Nous nous faisons fort*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis; mais j'ai voulu rendre par cette expression la vivacité de la tournure qu'il emploie. — *Que nous allons dévoiler*, les développements qui suivent peuvent paraître ne pas répondre tout à fait à cette promesse.

§ 20. *Ne tient pas au point*, puisque les points sont censés n'avoir

tant cette théorie, on semble admettre aussi qu'il n'y a plus que le point, qui est partout et en tous sens. Par une conséquence nécessaire, la grandeur en se divisant se réduit à rien ; car le point étant partout, le corps ne peut se composer que de contacts ou de points. § 21. Or cela revient à dire que le corps est absolument divisible, puisqu'il y a partout un point quelconque, que tous ensemble sont comme chacun en particulier, et qu'effectivement il n'y en a pas plus d'un seul ; car les points ne sont pas à la suite les uns des autres. Par conséquent non plus, le corps n'est pas absolument divisible ; car si le corps est divisible à son milieu, il le sera également dans le point qui tient à celui-là. Mais l'instant ne continue pas l'instant, non plus que le point ne continue le point. Or, c'est en cela précisément que consistent la division et la composition des corps, de telle sorte qu'il y ait aussi union et désunion de parties. Mais le corps néanmoins ne se réduit pas en atomes, et il ne provient pas d'atomes, théorie

aucune dimension. — *En admettant cette théorie*, que le corps est absolument divisible. — *En se divisant*, selon les points dont on le dit composé. — *Que de contacts ou de points*, voir plus, haut § 16.

§ 21. *Que le corps est absolument divisible*, c'est le sens adopté par Philopon, qui trouve d'ailleurs que l'expression n'est pas assez claire. Toute cette discussion est très-confuse ; et il est bien difficile d'y discerner la véritable pensée de l'auteur. — *Il y a partout un point quelconque*, c'est-à-dire que la division peut toujours se faire en quelque point que ce soit. — *Il n'y en a pas plus d'un seul*, en réalité, il y en a tout autant qu'on veut ; mais tous se ressemblent, et l'on n'en peut jamais prendre qu'un seul à la fois. — *Par conséquent non plus*, le texte n'est pas aussi précis ; mais j'ai dû le préciser davantage, afin de le mettre d'accord avec l'alternative du § précédent. — *L'instant.... le point*, les deux mots dont se sert le texte grec, sont plus rapprochés entr'eux que les deux mots dont je suis obligé de me servir dans la traduction. — *De parties*, j'ai ajouté ces mots. — *Bien des*

qui renferme bien des difficultés insolubles. Le corps ne peut pas être formé non plus de manière à ce que la division y soit possible sans aucune limite. Si le point suivait en effet le point, il en serait ainsi; mais le corps se résout en parties de plus en plus petites, et la combinaison a lieu entre les plus petites parties.

§ 22. La production absolue et parfaite des choses ne se borne pas, comme on le prétend, à l'union des éléments et à leur désunion, pas plus que l'altération n'est un simple changement dans le continu. Mais c'est là une erreur complète, que tout le monde commet. Encore une fois, il n'y a pas de production et de destruction absolues des choses, par union et désunion d'éléments; il y en a seulement, quand une chose tout entière change, en venant de telle autre. § 23. Parfois aussi, l'on pense que l'altération est un changement quelconque du même genre; mais il y a ici une différence considérable. Dans le sujet, une partie se rapporte à l'essence, et l'autre à la matière. C'est seulement quand il y a changement dans ces deux

Difficultés insolubles, dont quelques-unes ont été exposées plus haut. — *Soit possible sans aucune limite*, ce qui détruirait le système des atomes. Ainsi, Aristote repousse tout ensemble et admet ce système, parce qu'il trouve de part et d'autre des difficultés insurmontables. — *Si le point suivait en effet le point*, ceci a l'air d'une glose, qui aurait été intercalée dans le texte par quelque commentateur.

§ 22. *La production*, toute cette fin de chapitre est une digression, où l'auteur s'éloigne de plus en plus de la pensée qu'il semblait primitivement poursuivre. — *Union et désunion d'éléments*, parce qu'alors les éléments sont antérieurs au composé qu'ils forment. — *En venant de telle autre*, l'expression n'est pas très-juste; et là non plus, il n'y aurait pas de production proprement dite.

§ 23. *L'altération*, la digression continue de plus en plus. — *Considérable*, j'ai ajouté ce mot. — *Dans le sujet*, ou dans l'objet. — *A l'essence*, ou à la définition et à l'idée. — *Ces deux choses*, j'ai ajouté

choses qu'il y a vraiment production et destruction ; il n'y a que simple altération, quand il y a changement dans les propriétés et les qualités accidentelles de la chose. § 24. C'est en se désunissant et en s'unissant que les choses deviennent facilement destructibles ; par exemple, quand les eaux se divisent en petites goutelettes, elles deviennent plus vite de l'air, tandis que, si elles restent en masse, elles le deviennent plus lentement.

§ 25. Ceci, du reste, sera plus clair dans ce qui va suivre. Mais ici nous avons voulu seulement prouver qu'il est impossible que la production des choses soit une simple combinaison, comme l'ont prétendu quelques philosophes.

Deux ; le texte n'a qu'un pluriel. — *Vraiment*, j'ai ajouté ce mot.

§ 24. *En se désunissant et en s'unissant*, voir plus haut la fin du § 22. — *Quand les eaux se divisent*, l'observation est juste, et elle a dû être faite de très-bonne heure, ce phénomène se représentant d'une manière très-fréquente. Voir la *Météorologie*, livre II, ch. 2, § 18 de ma traduction. — *Elles deviennent plus vite de l'air*, en d'autres termes, elles se vaporisent.

§ 25. *Ceci du reste sera plus clair*, c'est que l'auteur lui-même a senti qu'il ne l'avait pas toujours été autant qu'on peut le désirer. — *Une simple combinaison*, soit réunion, soit désunion ; voir plus haut, § 19.

CHAPITRE III.

De la production absolue et de la destruction des choses; difficulté de cette question; de la production et de la destruction relatives. Méthode à suivre dans cette recherche; citation du *Traité du mouvement*. De la perpétuité des êtres et de leur constante succession; réciprocité de production et de destruction. Distinctions verbales importantes à faire; citation de Parménide. Différence de la production absolue et relative; différences de la destruction considérée sous ces deux rapports. Opinion vulgaire sur ce sujet; on donne trop en général au témoignage des sens. Explications diverses; manière de comprendre la perpétuité des phénomènes.

§ 1. Ceci fixé, il faut rechercher d'abord s'il y a bien réellement quelque chose qui naisse et qui meure d'une manière absolue, ou s'il n'y a rien qui naisse et meure, à proprement parler. Dans ce cas, il faut rechercher si une chose quelconque ne vient pas toujours d'une autre chose d'où elle sort : comme, par exemple, du malade vient le bien portant, et du bien portant vient le malade, ou comme le petit vient du grand, et le grand vient du petit, toutes les autres choses sans exception se produisant de

Ch. III, § 1. *D'une manière absolue*, c'est-à-dire, sans qu'il y ait rien qui le précède et d'où il puisse sortir. — *A proprement parler*, c'est-à-dire, dans le sens absolu du mot. — *Dans ce cas*, c'est-à-dire, en supposant qu'il n'y a pas de production absolue, et que ce soit toujours d'un être antérieur que sorte l'être qui se produit. J'ai dû couper la phrase, qui est un peu trop longue dans le texte. — *Du malade vient le bien portant*, c'est-à-dire que l'être qui est malade redevient bien portant; ou réciproquement, l'être qui est bien portant redevient malade. L'être alors ne se produit pas, à proprement dire; il change seulement d'é-

cette même manière. Que si l'on admet une production absolue, alors il faudra que l'être vienne absolument du non-être, du néant, de telle sorte qu'il serait vrai d'affirmer que le néant appartient à certains êtres. Une production relative peut bien venir d'un non-être relatif; et par exemple, le blanc peut venir du non-blanc, ou le beau vient du non-beau; mais la production absolue doit venir de l'absolu non-être.

§ 2. Or, l'Absolu en ceci exprime, ou le primitif dans chaque catégorie de l'être, ou l'universel, c'est-à-dire, ce qui renferme et contient tout. Si c'est le primitif que signifie l'absolu, il y aura production de substance,

tat et passe par diverses qualités; mais préalablement il est, avant de changer. — *Une production absolue*, c'est-à-dire que la chose qui n'était pas antérieurement vient à être, sortant du néant, où elle était auparavant. — *Du non-être, du néant*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. C'est en ce sens qu'on dit d'une chose qu'elle est plongée dans le néant, et que « le néant appartient à certains êtres, » comme le dit le texte. L'expression semble contradictoire, et cependant elle est juste. — *Le blanc peut venir du non-blanc*, c'est-à-dire qu'une chose qui n'est pas blanche peut devenir blanche. Ce n'est pas là une production, à proprement parler; c'est un simple changement, une simple altération. — *La production absolue doit venir de l'absolu non-être*, c'est-à-dire qu'une chose est, après n'avoir pas été, sortant du néant où elle était.

§ 2. *Or, l'Absolu en ceci exprime, ou le primitif*, l'absolu ne semble pas pouvoir être employé en ce sens restreint; mais c'est ici une simple distinction verbale, qui est tout arbitraire. — *Dans chaque catégorie de l'être*, c'est-à-dire dans toutes les catégories autres que celle de la substance, le primitif est le terme le plus élevé. Ainsi dans la catégorie de la qualité, ce n'est aucune des qualités particulières; mais c'est la qualité même. — *Ou l'universel*, c'est-à-dire la substance, et c'est en ce sens que d'ordinaire on entend l'absolu. — *Renferme et contient tout*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Cela revient à dire qu'il faut d'abord que la chose existe, pour qu'ensuite elle puisse être douée de quelque qualité que ce soit. — *Si c'est le primitif que signifie l'absolu*, j'ai ajouté les trois derniers mots, pour rendre la pensée plus précise et plus claire. — *Il y aura production de substance*, l'ex-

venant de ce qui n'est pas substance. Mais ce qui n'a pas de substance, et ce qui n'est point telle chose déterminée ne peut évidemment être non plus à aucune autre des catégories, telles que la qualité, la quantité, le lieu, etc. ; car alors ce serait admettre que les qualités des substances en peuvent être séparées. Si c'est le non-être d'une façon générale que signifie l'absolu, c'est alors la négation universelle de toutes choses ; et par conséquent, ce qui naît et se produit doit nécessairement naître de rien.

§ 3. Du reste, nous avons parlé ailleurs de ce sujet, et nous en avons traité déjà plus au long. Mais nous résumerons ici notre pensée, et nous dirons en peu de mots qu'en un sens il peut y avoir absolue production de quelque chose venant du néant, du non-être, et qu'en un autre sens, rien ne peut jamais venir que de ce qui est. C'est qu'en effet ce qui est en simple puissance et n'est pas en réalité, doit être préalablement et nécessairement des deux façons que nous venons d'indiquer. Mais il n'en

pression ne paraît pas très-convenable ; ce n'est pas de la substance précisément, mais plutôt une simple existence modifiée selon chaque catégorie Une chose devient blanche, qui n'était pas blanche auparavant. — *Et cætera*, j'ai ajouté ce mot, pour indiquer que toutes les catégories ne sont pas énoncées ici. — *Les qualités*, le texte dit précisément : « les affections. » — *Que signifie l'absolu*, j'ai cru devoir répéter ces mots, pour compléter le texte. — *La négation universelle de toutes choses*, ou peut-être mieux : « la négation universelle de toutes les catégories, » y compris celle de la substance. — *Ce qui naît et se produit*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 3. *Ailleurs*, comme le remarque Philopon, c'est dans le Ier livre de la *Physique*; ch. 8, §§ 1 et suivants, page 473 de ma traduction. — *Venant du néant, du non-être*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Rien ne peut jamais venir*, le texte n'est pas aussi développé. — *Ce qui est en simple puissance*, le possible n'est pas précisément; mais il suffit qu'il puisse être, pour qu'il ait déjà une sorte d'existence. — *Des deux*

reste pas moins à examiner, avec le plus grand soin, cette question, dont la difficulté peut encore nous étonner même après les développements qui précèdent, à savoir comment la production absolue peut avoir lieu, soit qu'elle vienne de ce qui est en puissance, soit qu'elle ait lieu de toute autre façon. § 4. On peut rechercher, en effet, s'il y a uniquement production de la substance et de telle chose déterminée et réelle, ou s'il n'y a pas aussi production de la qualité, de la quantité, du lieu etc. Mêmes questions également pour la destruction. Que si réellement quelque chose vient à se produire et à naître, il est évident qu'il doit y avoir une certaine substance qui est au moins en puissance, si elle n'est pas en réalité, et en entéléchie, d'où sortira la production de la chose, et dans laquelle la chose devra se changer de toute nécessité, quand elle est détruite. § 5. Se peut-il qu'une des autres catégories qui sont en toute réalité, en entéléchie, appartienne à cet être en puissance? En d'autres termes, peut-on appliquer les idées de quantité, de qualité, de lieu, à ce qui n'est telle chose qu'en puissance, et est en puissance

façons que nous venons d'indiquer, j'ai ajouté ces derniers mots. En d'autres termes, le possible est et n'est pas tout à la fois.

§ 4. *S'il y a uniquement,* j'ai ajouté ce dernier mot. — *Production de la substance,* on pourrait traduire encore : « Si la production appartient à la substance. » — *Pour la destruction,* qui est le contraire de la production. N'y a-t-il production et destruction que dans la catégorie de la substance? Et n'y en a-t-il pas aussi dans les autres catégories? — *Réellement,* j'ai ajouté ce mot. — *Une certaine substance,* le mot même de Substance est dans le texte; mais il semble que la substance doit toujours être réelle et non simplement possible. — *En réalité et en entéléchie.* il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 5. *Qu'une des autres catégories,* c'est-à-dire une des catégories autres que celle de la substance. — *A cet être en puissance,* le texte n'est pas aussi explicite. — *De lieu,* ou de

uniquement, sans être telle chose d'une manière absolue, ni même sans être absolument du tout ? Car si cet être n'est aucune chose en réalité, mais qu'il soit toutes choses en puissance, le non-être ainsi compris peut avoir une existence séparée; et alors on en arrive à cette conséquence, qu'ont encore redoutée par dessus tout les premiers philosophes, de faire naître les choses du pur néant. Mais si l'on n'admet pas que ce soit un être véritable ou une substance, et que ce soit quelqu'autre des catégories indiquées, alors on suppose, ainsi que nous l'avons déjà dit, que les qualités et les affections peuvent être séparées des substances.

§ 6. Tels sont les problèmes qu'il faut discuter ici, dans la mesure qui convient, de même qu'il nous faut rechercher quelle est la cause qui rend la production des êtres éternelle, soit la production absolue, soit la production partielle. Or, comme il n'y a, selon nous, qu'une seule et unique cause d'où part le principe du mouvement, et comme il n'y a également qu'une seule et unique matière,

toute autre catégorie. — *Avoir une existence séparée*, ce qui est contradictoire. — *Qu'ont encore redoutée par dessus tout les philosophes*, qui n'ont jamais pu admettre sous aucune forme l'idée du néant, la création *è nihilo*. — *Du pur néant*, le texte dit précisément : « du néant préexistant. » — *Un être véritable*, on pourrait ajouter : « et distinct. » Si le possible n'est pas une substance, dira-t-on qu'il soit une autre des catégories? — *Indiquées*, un peu plus haut. — *Nous l'avons déjà dit*, voir plus haut, § 2.

§ 6. *Dans la mesure qui convient*, au sujet spécial qui est traité dans le présent ouvrage. — *La cause qui rend la production des êtres éternelle*, ce ne serait pas moins que l'intervention de Dieu, considéré comme créateur et conservateur des choses, ainsi qu'il est indiqué un peu plus bas. — *Soit la production absolue*, c'est-à-dire, celle qui fait sortir les choses du néant. — *Soit la production partielle*, c'est-à-dire, celle des qualités successives des choses. — *Une seule et unique cause*, c'est le moteur immobile. — *Une seule et*

il faut expliquer ce que c'est que cette cause. § 7. Mais déjà nous en avons parlé dans notre *Traité du mouvement*, quand nous y avons établi qu'il y a, d'une part, quelque chose d'immobile durant toute l'éternité, et d'autre part, quelque chose qui est mis au contraire dans un éternel mouvement. L'étude du principe immobile des choses relève d'une philosophie différente et plus haute ; mais quant au moteur qui meut tout le reste, parce qu'il est mis lui-même dans un mouvement continu, nous en parlerons plus tard, en expliquant quelle est la cause de chacun des phénomènes particuliers. Ici nous nous bornerons à traiter de cette cause qui se présente sous forme de matière, et qui fait que la production des choses et leur destruction ne font jamais défaut dans la nature. Mais cette discussion éclaircira peut-être, du même coup, le doute que nous venons d'élever tout à l'heure, et l'on verra comment il faut entendre aussi la destruction absolue et l'absolue production des choses.

unique matière, sur laquelle agit le premier moteur. — *Ce que c'est que cette cause*, ici l'expression du texte laisse à désirer un peu plus de netteté ; car il s'agit de deux causes et non pas d'une seule, la cause efficiente et la cause matérielle.

§ 7. *Dans notre Traité du mouvement*, ce titre indique la *Physique*. — *Quand nous y avons établi*, voir la *Physique*, livre VIII, ch. 3, § 2, de ma traduction ; voir aussi le début de la *Physique*, et la Dissertation spéciale sur les titres divers de ce traité. — *D'une philosophie différente et plus haute*, c'est-à-dire, de la *Métaphysique*; voir le livre XII de la traduction de M. V. Cousin. — *Nous en parlerons plus tard*, voir le second livre du présent traité, ch. 10. — *Des phénomènes*, ou des êtres. — *La cause qui se présente sous forme de matière*, c'est-à-dire, la cause matérielle. — *Ne font jamais défaut*, c'est la perpétuelle succession des êtres ; mais dans le système d'Aristote, le monde n'ayant pas commencé et ne devant pas avoir de fin, la succession des êtres doit continuer telle que nous la voyons. Cette question a été traitée aussi dans le VIII[e] livre de la *Physique*, ch. 7, § 4, et en outre, livre III, ch. 5, § 4. — *La destruction absolue, et*

§ 8. D'ailleurs, c'est déjà une question bien assez embarrassante que de savoir quelle peut-être la canse qui entretient et enchaîne la génération des choses, si l'on suppose que ce qui est détruit s'en retourne dans le néant, et que le non-être n'est rien; ce qui n'est pas, n'étant ni substance, ni qualité, ni quantité, ni lieu, etc. Car alors, puisque à tout instant quelqu'un des êtres disparaît et s'éteint, comment se fait-il que le monde entier n'ait pas été déjà depuis si longtemps épuisé mille fois, si la source d'où vient chacun de ces êtres est limitée et finie? Certes si cette perpétuelle succession ne cesse jamais, ce n'est pas que la source d'où proviennent les êtres soit infinie; car cela est tout à fait impossible, puisqu'en réalité rien n'est infini, et que c'est même seulement en puissance que quelque chose peut être infini dans la division. Or nous avons démontré que la division était seule à être incessante et à ne jamais manquer, parce qu'on peut toujours prendre une quantité de plus en plus faible. Mais ici nous ne voyons rien de pareil. La perpétuité de la succession ne devient-

l'absolue production, c'est-à-dire la possibilité qu'une chose vienne du néant et rentre dans le néant.

§ 8. *Qui entretient et enchaîne*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *S'en retourne dans le néant*, ou simplement : « s'en va dans le néant. » — *Ni substance, ni qualité*, c'est-à-dire, dans aucune des catégories. — *Ni lieu*, il n'y a ici que quatre catégories d'énumérées, au lieu de dix; voilà pourquoi j'ai ajouté un et cætera. — *Le monde entier*, le texte dit précisément : Le tout. — *Est limitée et finie*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Cette perpétuelle succession*, le texte n'est pas tout à fait si explicite. — *Nous avons démontré*, voir la *Physique*, Théorie de l'infini, livre III, ch. 5, § 4, et ch. 11, § 5. — *De plus en plus faible*, c'est en effet la théorie d'Aristote dans la *Physique*; mais il semble qu'on peut trouver que l'accroissement des choses est infini, tout aussi bien que leur division, puisqu'il s'agit toujours, de part et d'autre, de quantités purement imaginaires. —

elle pas nécessaire par cela seul que la destruction d'une chose est la production d'une autre, et que, réciproquement, la production de celle-ci est la mort et la destruction de celle-là ?

§ 9. Par là, on aura une cause qui pourra suffire à tout expliquer pour la production et la destruction des choses : ici, dans leur généralité, et là, dans chacun des êtres particuliers. Mais il n'en faut pas moins rechercher pourquoi, en parlant de certaines choses, on dit d'une manière absolue qu'elles se produisent et qu'elles se détruisent, tandis qu'en parlant de telles autres choses, on ne le dit pas absolument, s'il est bien vrai que la production de tel être soit la même chose que la destruction de tel autre, et si à l'inverse la destruction de celui-ci est bien la production de celui-là. § 10. Cette différence d'expression demande aussi à être expliquée, puisque nous disons d'un être qu'il est, dans tel cas, absolument détruit, et non pas qu'il l'est seulement sous tel rapport ; et puisque nous prenons la production dans un sens absolu, aussi bien que la destruction. Ainsi telle chose devient telle autre chose ; mais elle ne devient pas absolument. Voilà, par exemple, com-

Par cela seul que la destruction d'une chose, la même supposition est faite dans la *Physique*, livre III, ch. 12, § 2 de ma traduction.

§ 9. *Ici dans leur généralité*, le texte n'est pas aussi formel. — *D'une manière absolue*, sans limitation ni modification d'aucune espèce.

§ 10. *Cette différence d'expression*, le texte dit simplement : « Cela. » — *Qu'il est absolument détruit*, c'est-à-dire qu'il passe de l'être au non-être d'une manière complète, et cesse absolument d'exister, après avoir existé quelque temps. — *Seulement sous tel rapport*, c'est-à-dire, par exemple, qu'une chose devient blanche, de noire qu'elle était ; elle ne cesse pas d'être absolument pour cela ; seulement elle cesse d'être blanche ; elle est détruite en

ment nous disons de quelqu'un qui apprend, qu'il devient savant, mais nous ne disons pas pour cela qu'il devient et se produit absolument. En se rappelant ce que nous avons dit bien souvent, à savoir que tels noms expriment une substance réelle et que tels autres ne l'expriment pas, on peut voir d'où vient la question ici posée ; car il importe beaucoup de déterminer ce en quoi se change l'objet qui change. Par exemple, la transition d'un objet qui devient du feu peut être une production absolue ; mais c'est aussi la destruction de quelque chose, par exemple, de la terre. De même, la production de la terre est bien sans doute aussi une production ; mais ce n'est pas une production absolue, bien que ce soit une destruction absolue, et par exemple, la destruction du feu.

§ 11. C'est en ce sens que Parménide ne reconnaît que deux choses au monde : l'être et le non-être, qui sont pour lui le feu et la terre. Peu importe, du reste, de faire l'hypothèse de ces éléments, ou d'autres éléments pareils ; car

tant que blanche, sans être réellement détruite. — *De quelqu'un qui apprend*, et qui par conséquent n'est pas encore savant ; il devient donc savant. Mais on ne peut pas dire d'une manière absolue qu'il devient, comme s'il naissait par exemple. — *Qu'il devient et se produit,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Nous avons dit bien souvent,* on peut voir les *Catégories*, ch. 4, § 1. — *Tels noms*, l'expression du texte est indéterminée. — *Une substance réelle*, le texte dit précisément : « telle chose. » — *La destruction de quelque chose, par exemple, de la terre*, c'est-à-dire que la terre doit être détruite pour devenir du feu, en admettant que cette transformation soit possible, comme le suppose Parménide. — *La destruction du feu,* même remarque.

§ 11. *L'être et le non-être,* dans la *Physique*, livre I, ch. 6, § 1, c'est le froid et le chaud, et non l'être et le non-être qui sont indiqués comme les deux éléments primitifs de Parménide. D'ailleurs, le froid et le chaud y sont identifiés aussi avec la terre et le feu. — *Peu importe du reste*, Aristote sent ici

nous ne recherchons que la manière dont les phénomènes se passent, et non leur sujet. Ainsi, la modification qui mène les choses à l'absolu non-être, c'est une destruction absolue ; et au contraire, ce qui les mène absolument à l'être, c'est une absolue production. Mais quelles que soient les substances où l'on considère la production et la destruction, soit le feu, soit la terre, soit tout autre élément analogue, la production et la destruction n'en sont pas moins toujours, l'une de l'être, et l'autre du non-être.

§ 12. Telle est donc une première différence d'expression, qu'on peut établir entre la production et la destruction absolues, et entre la production et la destruction qui ne sont pas absolues. Une autre différence qui peut les distinguer, c'est la matière où elles ont lieu, quelle que soit cette matière. Celle dont les différences expriment davantage telle ou telle réalité, est aussi davantage de la substance ; et celle dont les différences expriment davantage la privation est davantage du non-être. Ainsi, la cha-

que la transformation de la terre en feu, ou du feu en terre, est une hypothèse bien singulière. — *Et non leur sujet*, c'est-à-dire le sujet dans lequel se passent les phénomènes, et qui peut être indifféremment, de la terre, du feu, ou tout autre corps quelconque. La substance peut varier ; mais le phénomène est toujours le même. Aristote d'ailleurs s'en explique positivement un peu plus bas. — *La modification qui mène*, le texte n'est pas aussi formel. — *Soit le feu soit la terre*, comme le veut Parménide. — *L'une de l'être*, c'est la production ou génération. — *L'autre du non-être*, la destruction ou corruption.

§ 12. *Une première différence d'expression*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Où elles ont lieu*, j'ai ajouté ces mots, pour éclaircir la pensée. — *Telle ou telle réalité*, le texte dit simplement : « telle chose. » — *Aussi la chaleur est une certaine catégorie*, l'exemple n'est peut-être pas très-bien choisi ; et si le froid est la privation de la chaleur, on peut dire aussi que la chaleur est la privation du froid. Le froid et la chaleur sont également des qualités, dont l'une est le con-

leur est une certaine catégorie et une espèce réelle ; au contraire, le froid n'est qu'une privation ; et c'est par ces mêmes différences que la terre et le feu se distinguent.

§ 13. Pour le vulgaire, ce qui constitue surtout la différence de la production et de la destruction, c'est que l'une est perceptible aux sens, et que l'autre ne l'est pas. Quand il y a changement en une matière sensible, le vulgaire dit que l'objet naît et se produit, et qu'il meurt et se détruit quand il change en une matière invisible. C'est que les hommes définissent en général l'être et le non-être, selon qu'ils sentent la chose ou ne la sentent pas ; de même qu'ils prennent pour l'être ce qu'on connaît, et pour le non-être, ce qu'on ignore. Mais alors c'est la sensibilité qui remplit la fonction de la science. De même donc que les hommes ne conçoivent leur propre vie et leur être que par ce qu'il sentent ou peuvent sentir, de même aussi conçoivent-ils l'existence des choses, cherchant bien à connaître la vérité, mais ne la trouvant pas dans ce qu'ils disent. § 14. C'est que la production et la destruction absolues des choses sont tout autres, selon qu'on les considère d'après l'opinion commune, ou dans leur réalité vérita-

traire de l'autre. — *La terre et le feu se distinguent*, voir le § précédent. D'après le commentaire de Philopon, le feu est plus substance que la terre ; il est l'affirmation ou la possession, tandis que la terre est la négation. Voir la fin du § suivant.

§ 13. *La différence de la production et de la destruction*, ma traduction est un peu plus précise que le texte. — *Quand il y a changement*, même observation. — *Naît et se produit.... meurt et se détruit*, il n'y a de part et d'autre qu'un seul mot dans le texte. — *Conçoivent-ils l'existence des choses*, c'est-à-dire selon que les choses sont senties, et selon qu'elles ne le sont pas, ou ne peuvent pas l'être.

§ 14. *D'après l'opinion commune*, on pourrait traduire aussi : « selon

ble. C'est ainsi que l'air et le vent existent moins, comme corps, si l'on s'en rapporte au simple témoignage des sens; et voilà pourquoi l'on croit que les choses qui sont détruites absolument, se détruisent en se changeant en ces éléments, tandis que l'on croit que les choses naissent et se produisent, quand elles se changent en quelque élément qu'on puisse toucher; et par exemple, en terre. Mais dans la vérité, ces deux éléments sont substance et espèce, bien plus que la terre elle-même.

§ 15. On a donc expliqué ce qui fait qu'il y a la production absolue, en tant que destruction de quelque chose, et la destruction absolue, en tant que production de quelque chose aussi. Cela tient en effet à ce que la matière est différente, soit parce que l'une est substance, tandis que l'autre ne l'est pas, soit parce que l'une est davantage, et que l'autre est moins, ou bien enfin que la matière d'où vient

» la simple apparence. » — *Existent moins comme corps*, le texte dit précisément : « sont moins. » — *Au simple témoignage des sens*, attendu que l'air et le vent se sentent moins que les éléments plus grossiers de la terre et de l'eau. — *En ces éléments*, de l'air et du vent. — *Par exemple*, j'ai ajouté ces mots, qui complètent la pensée. — *Et espèce*, ou forme. Le mot du texte n'est pas plus précis que celui que j'ai dû employer. — *Bien plus que la terre elle-même*, il aurait peut-être fallu donner la raison de cette théorie, qui, à première vue, semble paradoxale. Philopon prétend que l'air est en réalité plus substance que la terre, parce qu'il l'entoure et qu'il a en outre le caractère de la chaleur, qui le spécifie davantage.

§ 15. *On a donc expliqué*, l'explication n'a pas été aussi claire qu'on peut le désirer; et le résumé qui est donné ici peut paraître un peu prématuré. — *Qu'il y a*, il semble qu'il vaudrait mieux dire : « que l'on croit qu'il y a. » Mais je n'ai pas osé risquer ce changement. — *La matière*, l'expression du texte est tout aussi indéterminée que celle dont je me sers dans la traduction. On peut demander : La matière de quoi ? — *L'une*, des deux choses, sous-entendu. — *Est substance*, c'est-à-dire, un objet individuel et spécial. — *Est davantage*, en d'autres termes: « l'une a une existence

la chose, et celle où elle va, est plus ou moins sensible. On dit des choses, tantôt qu'elles naissent et deviennent absolument, et tantôt on dit limitativement qu'elles deviennent telle ou telle chose, sans qu'elles viennent l'une de l'autre réciproquement, à la manière dont nous l'entendons ici. Nous nous bornons en effet maintenant à expliquer pourquoi, toute production étant la destruction de quelque autre chose, et toute destruction étant la production d'une autre chose aussi, nous n'attribuons pas dans le même sens la production et la destruction aux choses qui changent les unes dans les autres.

§ 16. Ceci du reste ne résout pas la question que nous nous posions en dernier lieu. Mais cela nous explique pourquoi de quelqu'un qui apprend, on dit qu'il devient savant, et non pas qu'il devient absolument; tandis que d'une chose qui pousse naturellement, on dit d'une manière absolue qu'elle naît et devient. Ce sont là les déterminations, les différentes catégories, dont les unes expri-

plus prononcée, et l'autre une existence moins sensible. » — *Naissent et deviennent*, il n'y a qu'un seul mot dans le grec. — *Limitativement*, ou seulement. — *Dont nous l'entendons ici*, en disant que la génération absolue est la destruction d'une autre chose, et que la destruction absolue est aussi une génération. — *Nous n'attribuons pas dans le même sens*, toutes ces restrictions sont subtiles et obscures. — *Aux choses qui se changent les unes dans les autres*, ce sont les différents états par lesquels passe un même corps, comme la suite semble l'indiquer. Ce n'est pas à proprement parler la destruction, ou la production, d'une qualité; c'est une simple succession.

§ 16. *Que nous nous posions en dernier lieu*, sur les rapports véritables de la production et de la destruction absolues. — *Qu'il devient savant*, son ignorance se changeant en savoir, de même que son savoir peut se changer en ignorance, s'il oublie ce qu'il a appris. — *Qui pousse naturellement*, le mot du texte me semble avoir toute la force de l'expression dont je me sers en traduisant. — *Qu'elle naît et devient*, il

ment l'être réel et particulier, les autres la qualité, les autres la quantité. Par suite, de toutes les choses qui n'expriment pas une substance, on ne dit point d'une manière absolue qu'elles deviennent, mais qu'elles deviennent telle ou telle chose. Cependant, pour tous les cas également, la production ne s'applique expressément qu'aux objets placés dans une des deux séries. Par exemple, dans la catégorie de la substance, on dit que la chose devient, si c'est du feu qui se produit ; on ne le dit pas, si c'est de la terre ; dans la catégorie de la qualité, on dit que la chose devient, si l'être devient savant, et non pas s'il devient ignorant. § 17. Ainsi donc, voilà comment nous expliquons pourquoi certaines choses se produisent d'une manière absolue, et comment d'autres ne se produisent, ni d'une manière absolue, ni du tout, jusque dans les subtances elles-mêmes. Nous avons dit aussi pourquoi le sujet, en tant que matière, est la cause

n'y a qu'un seul mot dans le texte.— *Les unes... l'être réel et particulier,* c'est la catégorie de la substance. Le texte est un peu moins précis. — *Les autres la quantité,* il n'y a ici que trois catégories d'énumérées, bien qu'il y en ait dix; voir le traité des *Catégories*, ch. 4, page 58 de ma traduction. — *Qu'elles deviennent telle ou telle chose,* c'est-à-dire, qu'elles changent de qualité ou de manière d'être, la substance étant nécessairement supposée permanente, sous toutes les catégories. — *Dans une des deux séries,* l'une affirmative, l'autre négative. La suite d'ailleurs éclaircit cette pensée, bien que les termes pris pour exemple ne soient peut-être pas très-bien choisis. — *Si c'est du feu,* le feu étant pris pour le terme positif, tandis que la terre est prise pour le terme négatif. — *Si c'est de la terre,* voir plus haut, § 14. — *Si l'être devient savant,* c'est le terme positif, tandis qu'ignorant est le terme négatif; mais dans l'un et l'autre cas, on dit aussi bien qu'on *devient* savant ou qu'on *devient* ignorant. Tout ceci est évidemment très-subtil.

§ 17. *Jusque dans les substances elles-mêmes,* c'est-à-dire, quand une des choses, tout en existant, a cependant moins d'existence qu'une autre, en ce qu'elle lui est subordonnée; voir plus haut, § 15. — *Le sujet en*

de la production continue et éternelle des choses, attendu qu'il peut indifféremment se changer dans les contraires, et que, pour les substances, la production d'un phénomène est toujours la destruction d'un autre; et réciproquement, que la destruction de celui-ci est la production de celui-là.

§ 18. Du reste, il n'y a pas non plus à se demander pourquoi c'est cette destruction éternelle des êtres qui fait que quelque chose peut se produire; car de même qu'on dit qu'une chose est détruite absolument, quand elle passe à l'insensible et au non-être, de même on peut dire qu'elle se produit et vient du non-être, quand elle vient de l'insensible. Par conséquent, soit qu'il y ait, soit qu'il n'y ait pas préablement un sujet, la chose vient toujours du néant; de telle sorte que, tout à la fois, la chose, en se produisant vient du non-être, et qu'en se détruisant, elle retourne au non-être encore. C'est bien là ce qui fait qu'il n'y a ni cessation ni lacune; car la production est la destruction du non-être, et la destruction est la production du néant. § 19. Mais on pourrait se demander si ce

tant que matière, le sujet subsiste; car il est matériellement le lieu des contraires, qui se passent en lui et qui s'y succèdent. Le sujet persiste tout en changeant. — *Continue et éternelle*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *La production d'un phénomène*, en d'autres termes, le changement des qualités. La production du noir est la destruction du blanc; la production du blanc est la destruction du noir; et le sujet, qui devient tour à tour noir et blanc, n'en subsiste pas moins.

§ 18. *C'est cette destruction éternelle des êtres*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel dans tout ce passage. — *Quand elle passe à l'insensible*, voir plus haut, § 13. — *La chose vient toujours du néant*, j'ai pris une expression aussi générale et aussi vague que celle du texte. En d'autres termes, soit qu'il y ait simple changement de qualité, le phénomène vient toujours de ce qui n'était pas. — *Ni cessation ni lacune*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. C'est d'ailleurs par une subtilité,

non-être absolu est le second des deux contraires ; et par exemple, la terre et tout ce qui est lourd étant le non-être, si c'est le feu et tout ce qui est léger qui est, ou qui n'est pas l'être. Mais on peut dire encore que la terre est l'être, et que le non-être est la matière de la terre, comme il l'est également du feu. Mais la matière de l'un et de l'autre de ces éléments est-elle donc différente? Et est-il impossible qu'ils viennent l'un de l'autre, non plus que des contraires? Car le feu, la terre, l'eau et l'air ont des contraires : ou bien, leur matière est-elle la même en un sens, et n'est-elle différente qu'en un autre sens? Car ce qui est le sujet de part et d'autre est identique, et c'est le mode seul d'existence qui ne l'est pas. Mais arrêtons-nous à ce que nous venons de dire sur ce sujet.

ou plutôt un abus de langage, qu'on peut parler de la production ou de la destruction du néant.

§ 19. *Est le second des deux contraires*, celui qui n'est pas réellement, mais qui pourrait être, en remplaçant le contraire qui est. — *La terre et tout ce qui est lourd étant le non-être*, contre l'opinion vulgaire, qui accorderait plus d'être à la terre qu'à l'air et au feu, parce qu'elle est plus perceptible aux sens; voir plus haut, § 13. — *Que la terre est l'être*, il semble en effet difficile de le nier. — *Le non-être est la matière de la terre*, il ne semble pas que le non-être puisse être la matière de quoi que ce soit, si ce n'est dans le sens purement abstrait, où on vient de le dire un peu plus haut. — *Est-il impossible qu'ils viennent l'un de l'autre*, c'est ce qu'il semble, à ne s'en rapporter qu'au témoignage des sens. — *Ont des contraires*, il serait peut-être plus exact de dire qu'ils sont contraires les uns aux autres. — — *Ce qui est le sujet*, c'est-à-dire la matière prise au sens abstrait, mais non pas au sens réel et positif. — *Le mode seul d'existence*, distinction familière à Aristote, et qui souvent est très-exacte. — *Arrêtons-nous*, il ne paraît pas cependant que le sujet soit épuisé, ni surtout qu'il soit suffisamment élucidé par les développements qui précèdent.

CHAPITRE IV.

Différences de la production et de l'altération; distinction du sujet et de l'attribut du sujet; définition de l'altération, exemples divers; définition de la production absolue, et exemples divers. Fin de la comparaison entre la production et l'altération.

§ 1. Il faut maintenant expliquer en quoi diffèrent la production et l'altération; car nous pensons que ces changements des choses sont tout à fait distincts l'un de l'autre, attendu que le sujet qui est un être réel, et la modification, qui, naturellement, est attribuée au sujet, sont quelque chose de tout différent, et qu'il peut y avoir changement de l'un et de l'autre. § 2. Il y a altération quand le sujet demeurant le même et étant toujours sensible, il subit un changement dans ses propriétés spéciales, qui peuvent être d'ailleurs ou contraires ou intermédiaires. Ainsi par exemple, le corps est bien portant; et ensuite il

Ch. IV, § 1. La production et l'altération, la production ou génération est le mouvement dans la substance, c'est-à-dire, le mouvement qui va de ce qui n'est pas à ce qui est, du non-être à l'être; l'altération est le mouvement qui, dans le sujet, fait varier les qualités et succéder les contraires; voir la *Physique,* l. III, ch. 3, § 8, et l. VII, ch. 4, § 3 de ma traduction, et *passim.* — *Changement de l'un et de l'autre,* le terme de changement est pris ici dans le sens de mouvement.

§ 2. *Il y a altération,* cette définition de l'altération ne s'éloigne en rien de celle qui a été donnée dans la *Physique.* — *Et étant toujours sensible,* en d'autres termes, une réalité distincte et individuelle, que nos sens peuvent percevoir. — *Ou contraires ou intermédiaires,* par exemple, le corps passant du noir au blanc, ou par toutes les nuances qui peuvent être entre les deux. — *Tout en restant le même,* sous le rapport

est malade, tout en restant le même. C'est encore ainsi que l'airain est tantôt arrondi, et tantôt anguleux, tout en restant le même substantiellement. § 3. Mais lorsque l'être vient à changer tout entier, sans qu'il reste rien de sensible, en tant que seul et même sujet, et que, par exemple, le sang se forme en venant de toute la semence, que l'air vient de toute l'eau, ou réciproquement, l'eau de tout l'air; alors il y a, dans ce cas, production de l'un, et destruction de l'autre. C'est surtout vrai, lorsque le changement passe de l'insensible au sensible, soit pour le sens du toucher, soit pour tous les autres sens; par exemple, lorsqu'il y a production d'eau, ou lorsqu'il y a dissolution de l'eau en air; car l'air est comparativement à peu près insensible. § 4. Mais si dans ces choses, il subsiste quelque qualité identique pour les deux termes de l'opposition, dans l'être qui naît, et dans celui qui est détruit; et si par exemple, lorsque l'eau se forme en venant de l'air, ces deux éléments

de la substance; c'est la condition essentielle, et sans laquelle l'altération ne pourrait avoir lieu. — *Substantiellement*, j'ai ajouté ce mot, pour rendre la pensée encore plus claire.

§ 3. *Mais lorsque l'être vient à changer*, définition de la production ou du Devenir des choses. — *Tout entier*, c'est la condition essentielle de la génération; autrement, il n'y aurait qu'altération. — *Le sang se forme en venant de toute la semence*, c'est au contraire la semence qui vient du sang, à moins que le mot de Semence n'ait ici une signification particulière. — *Production de l'un et destruction de l'autre*, j'ai pris des expressions aussi vagues que celles du texte. — *Comparativement*, j'ai ajouté ce mot.

§ 4. *Mais si dans ces choses*, le commentaire des Coïmbrois trouve avec raison que la pensée de ce § est obscure, et les explications de Philopon ne l'éclaircissent pas. Il semble qu'Aristote veut répondre à quelqu'objection, qu'il n'exprime point précisément. « Dans la production, l'être naît tout entier, et le changement l'atteint en totalité; dans l'altération, les qualités seules sont soumises à changer. Lors donc qu'il y a production d'un nouvel élé-

sont également diaphanes et froids, alors il ne faut plus que l'une de ces deux propriétés seulement appartienne au corps dans lequel se fait le changement. Quand il n'en est pas ainsi, ce n'est qu'une simple altération; par exemple, dans le cas où l'homme musicien est venu à disparaître, et l'homme non-musicien s'est produit et a paru. Mais l'homme n'en demeure pas moins toujours le même. Si donc ce n'était pas essentiellement une propriété ou affection de cet être que l'habileté, ou l'ignorance, en fait d'art musical, alors il y aurait production de l'un des phénomènes et destruction de l'autre. Aussi voilà pourquoi ce ne sont là que des modifications de l'homme, tandis que c'est production et destruction de l'homme qui est musicien, et de l'homme qui ne sait pas la musique. Il n'y a là qu'une affection du sujet qui subsiste, et c'est là

ment, on peut se demander si les qualités du premier doivent aussi disparaître complétement avec lui ». Aristote répond que non, lorsque la qualité est commune à l'être qui périt, et à celui qui naît par le changement. Ainsi l'eau, bien qu'elle vienne de l'air qui a péri, a encore les propriétés de l'air, étant diaphane et froide ainsi que lui. Telle est l'explication des commentateurs, que je reproduis; il eût été à désirer que le texte fût plus développé. — *Seulement*, j'ai ajouté ce mot. — *Quand il n'en est pas ainsi*, c'est-à-dire, quand l'objet produit n'a pas les mêmes qualités que l'objet détruit. — *Ce n'est qu'une simple altération*, le texte est un peu moins précis. L'altération est un simple changement de qualité; ce n'est pas un changement substantiel. — *L'homme musicien est venu à disparaître*, j'ai conservé la tournure du texte, aussi bizarre en grec que dans notre langue. — *Mais l'homme*, c'est-à-dire, l'être substantiel qui est tour à tour musicien et non-musicien. — *Une propriété ou affection*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Que l'habileté ou l'ignorance en fait d'art musical*, le texte est très-concis; et ma traduction n'a pu être aussi concise que lui. — *Production... et destruction*, comme pour les substances. — *Des modifications*, ou affections. — *De l'homme*, qui subsiste sous ces changements divers. — *De l'homme qui est musicien*, et qui n'est plus simplement homme, pris

précisément ce qu'on appelle une altération. § 5. Lors donc que le changement d'un terme contraire à l'autre se fait en quantité, c'est augmentation et diminution ; quand c'est dans le lieu, c'est translation ; quand c'est en propriété spéciale et en qualité, c'est altération proprement dite. Mais lorsque rien ne demeure absolument du sujet, dont l'un des contraires est une affection ou un accident, c'est qu'il y a production, d'une part, et destruction, d'autre part. § 6. Or c'est la matière qui est, éminemment et par excellence, le sujet susceptible de la production et de la destruction ; et en un certain sens, elle est aussi ce qui subit les autres espèces de changements, parce que tous les sujets, quels qu'ils soient, sont susceptibles de certaines oppositions par contraires.

Du reste, nous nous arrêtons ici, dans ce que nous avions à dire sur la production et la destruction, et aussi sur l'altération, pour expliquer si elles sont ou ne sont pas, et comment elles sont.

au sens absolu et substantiel.

§ 5. *D'un terme contraire à l'autre*, le texte dit précisément, « de la contrariété ; » voir *les Catégories*, ch. 10 et 11, page 109 de ma traduction, pour la différence des opposés et des contraires. — *C'est augmentation et diminution*, l'être alors change de quantité. — *C'est translation*, l'être alors change simplement de lieu. — *En propriété spéciale*, ou « en affection. » — *Proprement dite*, j'ai ajouté ces mots, pour préciser le sens.

§ 6. *C'est la matière*, en la prenant d'une façon tout à fait indéterminée, comme dans le 1er livre de la *Physique*, ch. 8, page 473 de ma traduction. — *Éminemment*, ou « à proprement parler. » — *De la production et de la destruction*, selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas. — *En un certain sens*, d'une manière détournée et non plus d'une manière propre. — *Les autres espèces de changements*, augmentation et diminution, translation, altération. Philopon remarque, avec raison, qu'Aristote ne s'est exprimé nulle part plus nettement qu'ici sur la définition de la matière, qui est toujours si difficile.

CHAPITRE V.

Théorie de l'accroissement; ses différences avec la production et l'altération, soit dans le sujet de l'accroissement, soit dans la manière dont l'accroissement se produit; déplacement insensible de l'objet accru. Difficulté de comprendre d'où vient l'accroissement dans les corps; toutes les parties du corps s'accroissent à la fois. Conditions essentielles de l'accroissement, au nombre de trois. Comparaison de l'accroissement et de l'altération. — Théorie nouvelle de l'accroissement; distinction de l'acte et de la puissance; il faut que la puissance se réalise pour qu'il y ait accroissement; rapport de l'élément nouveau qui fait croître le corps, au corps qui est accru.

§ 1. Nous avons encore à parler de l'accroissement, et à dire en quoi l'accroissement diffère de la production et de l'altération, et comment les choses qui s'accroissent peuvent croître, et les choses qui diminuent, diminuer.

§ 2. Il faut donc examiner d'abord si la différence de ces phénomènes, les uns aux autres, consiste uniquement dans le sujet auquel ils se rapportent. Un changement qui se fait de tel être à tel autre être, et par exemple, de la substance en simple puissance à la substance en réalité,

Ch. V, § 1. *De l'accroissement*, sous-entendu : « et de la diminution, » qui est le contraire de l'accroissement, de même qu'il a parlé de la destruction après la production. Il n'y a pas de terme opposé à l'altération, parce qu'elle peut avoir lieu dans les deux sens. La fin du § prouve d'ailleurs qu'Aristote entend traiter de la diminution aussi bien que de l'accroissement.

§ 2. *Dans le sujet auquel ils se rapportent*, l'expression est un peu vague, comme celle du texte. On pourrait traduire aussi : « Dans le sujet où ils se passent. » — *De la substance en simple puissance*, de la substance qui n'est pas, à la subs-

en entéléchie, est-il une production, une génération ? Le changement qui a lieu en grandeur, est-il accroissement et diminution ? Ou enfin, celui qui a lieu en qualité est-il une altération ? Mais les deux derniers phénomènes dont on vient de parler, ne sont-ils pas toujours des changements de choses qui, de la puissance, passent à la réalité, à l'entéléchie? Ou bien aussi, n'est-ce pas le mode du changement qui diffère? Ainsi l'objet qui est altéré, non plus que l'objet qui naît et devient ne paraissent pas nécessairement devoir changer de lieu. Mais ce qui croît, et ce qui décroît ; doit en changer, tout en en changeant autrement que l'objet qui se meut dans l'espace. § 3. Car l'objet mu dans l'espace change tout entier de place, tandis que ce qui s'accroît ne change que comme une chose qui glisse et s'étend ; le sujet demeurant en place, ses parties seules changent de lieu. Mais ce n'est pas comme celles de la sphère, tournant sur elle même ; car

tance réelle et existante actuellement, de même qu'un animal sort d'un animal qui le procrée. — *Est-il une production, une génération,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Qui a lieu en grandeur,* dans un sens ou dans l'autre. — *Les deux derniers phénomènes,* j'ai ajouté le mot de Derniers, pour que la pensée fût plus claire. — *A la réalité, à l'entéléchie,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte; des deux mots que j'ai mis, l'un n'est que la traduction de l'autre. — *Qui diffère,* de la production et de l'altération à l'accroissement et à la diminution. — *Naît et devient,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Doit en changer,* en tenant plus ou moins de place, selon qu'il s'accroît ou qu'il diminue, — *Qui se meut dans l'espace,* ou « qui éprouve une translation. »

§ 3. — *Tout entier de place,* les commentateurs distinguent ici deux nuances : ou le corps se déplace dans sa totalité, passant d'un lieu à un autre ; ou ce sont ses parties qui changent de place, comme celles d'une sphère, qui tournerait sur elle-même, sans changer de place, ainsi qu'il est dit un peu plus bas. — *Qui glisse et s'étend,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte, qui n'est pas aussi précis. — *Ses parties seules,* j'ai ajouté ce dernier mot. — *Tournant sur elle-même,* voir la *Phy-*

celles-là changent de place le corps tout entier, la sphère demeurant dans le même lieu. Au contraire, les parties de l'objet qui s'accroît tiennent toujours de plus en plus de place, de même que celles de l'objet qui décroît en tiennent de moins en moins.

§ 4. On le voit donc : le changement dans un objet qui naît, dans celui qui s'altère et dans celui qui s'accroît, diffère non pas seulement par l'objet qui subit le changement, mais aussi par la manière dont le changement se fait. Mais quant à l'objet propre auquel s'applique le changement de l'accroissement et du décroissement, croître et décroître paraissant ne s'appliquer qu'à une grandeur, comment doit-on concevoir qu'il s'accroît? Doit-on comprendre qu'il se forme, dans ce cas, corps et grandeur réelle de ce qui n'est corps et grandeur qu'en simple puissance, et qui en réalité, en entéléchie, n'a ni corps ni grandeur véritable? Mais cette explication même peut se prendre en un double sens; et l'on peut encore se demander de laquelle des deux façons l'accroissement doit avoir lieu. Vient-il de la matière qui serait isolée et

sique, Livre VIII, ch. 14, § 1, page 554 de ma traduction. — *Tout entier, de la sphère*, j'ai ajouté les trois derniers mots. — *De plus en plus de place*, sans changer précisément de lieu.

§ 4. *Dans un objet qui naît...... qui s'altère,.... qui s'accroît*, ce sont les trois espèces de changement possibles. — *Par la manière dont le changement se fait*, ainsi qu'il a été expliqué dans le § précédent. — *Quant à l'objet propre*, j'ai ajouté ce dernier mot. — *Qu'il s'accroît*, j'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables pour compléter la pensée. Mais il faudrait peut-être ajouter encore : « Et décroît, » ainsi que l'ont fait plusieurs commentateurs. — *En réalité, en entéléchie*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Véritable*, j'ai ajouté ces mots. — *Peut se prendre en un double sens*, cette analyse est peut-être poussée un peu trop loin ; et elle doit sembler un peu subtile. — *Isolée et*

séparée en elle-même? Ou vient-il de la matière qui serait dans un autre corps? Mais ces deux manières de comprendre l'accroissement, ne sont-elles pas également impossibles? Si en effet la matière de l'accroissement est isolée, ou elle n'occupera aucune portion de l'espace, ou elle sera comme un point, ou bien elle ne sera que du vide; et ce sera un corps non-perceptible à nos sens. Dans l'une de ces deux suppositions, elle ne peut pas être; et dans l'autre, elle doit exister nécessairement dans un lieu; car ce qui en provient doit toujours être quelque part, de telle sorte que ce corps y est aussi, ou par lui-même, ou indirectement. § 5. Mais si l'on suppose que la matière est dans un corps, et qu'elle y soit séparée, de manière qu'elle ne fasse point partie de ce corps, ni par elle-même, ni par accident, il résultera de cette hypothèse une foule d'impossibilités manifestes. Je m'explique : par exemple, s'il se forme de l'air, venant de l'eau, ce ne sera pas parce que l'eau change, mais parce que la matière de l'air sera renfermée dans l'eau, qui le produit, comme dans une

séparée, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. On ne voit pas bien d'ailleurs comment la matière peut être isolée et séparée, sans former un corps. — *De comprendre l'accroissement,* j'ai ajouté ces mots, pour compléter la pensée. — *Aucune portion de l'espace,* ou « aucun lieu. » — *Elle ne peut pas être,* le texte n'est pas aussi formel. — *Quelque part,* même observation. — *Ce qui en provient,* l'expression est bien vague; mais celle du texte ne l'est pas moins. — *De telle sorte que ce corps,* ou plutôt « cette matière » isolée, d'où le corps réel devra sortir. — *Ou indirectement,* le texte dit précisément. « Ou par accident. » Il faut toujours se rappeler qu'il s'agit ici de la matière de l'accroissement, et non de la matière en général.

§ 5. *Dans un corps,* l'expression du texte est indéterminée, et dit seulement : « dans quelque chose. » On doit sous-entendre, d'ailleurs, que la matière est dans un corps qui s'accroît, comme le prouve l'exemple qui suit, où l'air se forme en sortant de l'eau. — *Parce que l'eau change,* ce qui est l'explication vulgaire et toute naturelle. — *Comme dans une espèce de vase,* d'où elle n'a plus

espèce de vase ; car rien n'empêche que les matières ne soient en nombre infini, de façon qu'elles puissent aussi se produire en réalité et en entéléchie. Il faut ajouter de plus que ce n'est pas même ainsi que l'air paraît venir de l'eau, comme s'il sortait d'un corps qui resterait toujours ce qu'il était.

Il vaut donc mieux supposer que la matière est inséparable dans tous les corps, une et identique, numériquement parlant, bien qu'elle ne soit pas une et identique au point de vue de la raison.

§ 6. C'est par les mêmes motifs qu'il ne faut pas supposer que la matière du corps n'est que des points ou des lignes ; car la matière est précisément ce dont les points et les lignes sont les extrémités ; elle ne peut jamais exister sans quelque propriété, ni sans forme. Ainsi donc, une chose vient toujours d'une autre chose absolument, ainsi qu'on l'a déjà dit ailleurs ; et elle vient

qu'à sortir toute faite, sans avoir à subir de modification nouvelle. — *Les matières*, qui peuvent produire l'accroissement.— *En nombre infini*, ou simplement : « infinies, » comme le dit le texte.—*En réalité, et en entéléchie*, il n'y a qu'un seul mot dans le grec. — *Que l'air paraît venir de l'eau*, c'est-à-dire, qu'il y a un changement réel de l'eau en air, et que l'air ne sort pas tout à fait de l'eau.— *Que la matière*, de l'accroissement, sous-entendu. — *Dans tous les corps*, peut-être vaudrait-il mieux restreindre la pensée et dire : « dans les deux corps dont il vient d'être question. »— *Numériquement parlant*..... *Au point de vue de la raison*, distinctions habituelles dans Aristote.

§ 6. *N'est que des points ou des lignes*, ce qui la réduirait à n'avoir pas plus de réalité que les êtres mathématiques. — *Les extrémités*, les points étant les extrémités de la ligne, les lignes étant les extrémités des surfaces.— *Sans quelque propriété*, qui la rende perceptible à nos sens et en fasse un corps réel. — *Ni sans forme*, encore plus facile à percevoir qu'une simple propriété. — *Une chose*, ou « un être ». — *Ainsi qu'on l'a dit ailleurs*, Philopon renvoie au Ier livre de la *Physique*, où, selon lui, ce sujet a été traité. On peut voir, en effet, une

d'une chose qui existe en réalité, en entéléchie, soit de même genre, soit de même forme. Par exemple, le feu est produit par le feu ; l'homme est produit par l'homme; c'est-à-dire par une réalité, une entéléchie ; car le dur ne peut venir de la simple qualité de dur; la matière est la matière d'une substance corporelle, c'est-à-dire d'un corps spécial et déterminé, puisque le corps ne peut jamais être quelque chose de commun. Elle est la même, soit pour la grandeur, soit pour la propriété de cette grandeur, séparable aux yeux de la raison, mais non séparable dans l'espace, à moins qu'on ne suppose que les propriétés puissent être séparées des corps qui les possèdent.

§ 7. Il est donc évident, d'après cette discussion, que l'accroissement dans les choses n'est pas un changement qui viendrait d'une grandeur en simple puissance, mais sans aucune dimension en réalité, en entéléchie; car alors la qualité commune serait séparable ; et l'on a dit, anté-

discussion analogue dans la *Physique*, livre I, ch. 8, § 9, page 478 de ma traduction.— *En réalité, en entéléchie*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *De même forme*, ou « de même espèce. » — *De la simple qualité de dur*, le texte n'est pas aussi formel. La dureté appartient à un corps réel ; et par elle-même, elle ne peut rien produire.—*Quelque chose de commun*, comme les Idées Platoniciennes, qui sont communes à tous les êtres qui en participent. — *A moins qu'on ne suppose*, comme Aristote prétend que le fait Platon, dans sa théorie des Idées. — *Les propriétés*, ou affections.

§ 7. *D'une grandeur en simple puissance*, voir, plus haut, la fin du § 2. — *La qualité commune*, Philopon atteste qu'il y avait ici une variante, et que, par le changement d'une seule lettre, quelques manuscrits donnaient : « le vide, » au lieu de : « la qualité commune ». Philopon essaie de justifier les deux leçons ; celle que j'ai conservée me paraît bien préférable. « La qualité commune » doit s'entendre ici dans le sens d'Idées. L'autre leçon pourrait s'appuyer aussi sur la fin du

rieurement ailleurs, que c'était là une chose impossible. De plus, un changement de ce genre s'applique spécialement, non pas à l'accroissement, mais à la production; car l'accroissement n'est que le développement d'une grandeur préexistante, de même que la diminution n'est que son amoindrissement. Voilà pourquoi il faut que l'objet qui s'accroît ait d'abord une certaine grandeur. Par conséquent, il ne se peut pas que l'accroissement, qui passe à l'entéléchie de la grandeur, vienne d'une matière dénuée de toute grandeur; car ce serait là bien plutôt une production, et ce ne serait pas un véritable accroissement.

§ 8. Il est donc préférable de reprendre cette étude entière, comme si nous en étions tout à fait au début, et de rechercher quelles peuvent être les causes de l'accroissement et de la diminution des choses, après avoir constaté ce qu'on entend par s'accroître ou diminuer. Dans un objet qui croît, il semble donc que toutes les parties, sans

§ suivant. — *Ailleurs,* Philopon indique le IVe livre de la *Physique;* je n'ai pas retrouvé de passage applicable dans le IVe livre; mais il y en a un de ce genre dans le Ier livre, ch. 5, § 12, page 460 de ma traduction. — *Un changement de ce genre,* c'est-à-dire, qui passerait de la puissance à l'acte, de la simple possibilité à l'existence réelle. Ce serait en effet une production et non un accroissement; la chose naîtrait; elle ne se développerait pas. — *D'abord,* j'ai ajouté ce mot, qui complète la pensée. — *A l'entéléchie de la grandeur,* c'est-à-dire, qui pousse la grandeur de l'objet aussi loin qu'elle peut aller, dans l'ordre naturel des choses. — *Bien plutôt une production,* répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut.

§ 8. *Il est donc préférable,* il semble que la discussion a été assez sérieuse, jusqu'à présent, pour qu'il n'y ait pas à la recommencer, et qu'il suffise de la poursuivre. — *Après avoir constaté ce qu'on entend,* le texte n'est pas tout à fait aussi formel; mais la traduction que je donne s'appuie sur le commentaire de Philopon. — *Il semble donc,* cette tournure confirme l'interpréta-

exception, s'accroissent. De même, dans la diminution, toutes les parties de l'objet semblent devenir de plus en plus petites. De plus, l'accroissement paraît avoir lieu, parce que quelque chose se joint au corps ; et le décroissement, parce que quelque chose en sort. Mais l'accroissement ne peut se faire nécessairement que par quelque chose qui est incorporel ou corporel. Si c'est par l'incorporel, alors la partie commune serait séparable ; or il est impossible qu'il y ait une matière séparée de toute grandeur, ainsi qu'on vient de le dire. Si c'est par quelque chose de corporel que l'accroissement a lieu, il en résulte alors qu'il y aura deux corps dans un seul et même lieu, à savoir celui qui s'accroît et celui qui fait croître. Or c'est là encore une impossibilité. § 9. On ne peut pas même dire que l'accroissement et la diminution des choses puissent avoir lieu de la même façon que quand, par exemple, l'air vient de l'eau, puisque alors le volume de

tion indiquée par le commentateur grec, pour le § précédent. — *La partie commune*, voir plus haut, § 7, et plus loin, § 9. « La partie commune » ne peut signifier ici que la matière dénuée de toute forme, et commune, par conséquent, à tous les corps ; c'est une pure abstraction. Ici encore il y a des manuscrits qui, par la modification d'une seule lettre, lisent : « le vide », au lieu de : « la partie commune ». Je me suis décidé pour cette dernière leçon, comme plus haut. Philopon essaie de les expliquer l'une et l'autre, bien que, dans le texte qu'il a sous les yeux, il semble qu'il y ait : « le vide » et non : « la partie commune ». — *Ainsi qu'on vient de le dire*, au § précédent. Ce détail semble confirmer l'interprétation que j'ai adoptée. — *Deux corps dans un seul et même lieu*, principe qu'Aristote a plusieurs fois soutenu dans sa *Physique*, et que la physique moderne a conservé dans sa théorie de l'impénétrabilité des corps.

§ 9. *Que quand l'air vient de l'eau*, c'est-à-dire, quand l'eau, par une cause quelconque, vient à se vaporiser et à se changer en air. Voir la *Météorologie*, livre I, ch. 9, § 2, page 55 de ma traduction. — *Le volume de l'air*, le fait est exact ; mais il ne semble pas que les anciens eussent aucun moyen de le

l'air est devenu plus considérable. Ce n'est donc plus là un simple accroissement de l'eau ; c'est la production d'un corps nouveau, dans lequel le premier corps a changé ; et c'est la destruction de son contraire. Ce n'est là l'accroissement ni de l'un ni de l'autre. Mais, ou ce n'est même l'accroissement de rien, ou bien c'est l'accroissement de ce qui est commun aux deux objets, celui qui est produit, aussi bien que celui qui est détruit ; et cette partie commune est un corps aussi. L'eau non plus que l'air ne s'est pas accrue ; seulement l'un a disparu et péri, tandis que l'autre s'est produit ; et il faut qu'il y ait un corps, puisqu'il y a eu accroissement.

§ 10. Mais il y a là encore une impossibilité nouvelle ; car il faut rationnellement conserver les conditions indispensables sans lesquelles on ne peut concevoir le corps qui s'accroît, ou celui qui diminue. Or, il y en a trois : l'une, c'est que toute partie quelconque devient plus grande dans une grandeur qui s'accroît : par exemple, si c'est de la chair, une partie quelconque de la chair s'accroît. La se-

vérifier. — *D'un corps nouveau*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *De son contraire*, l'eau étant supposée le contraire de l'air. — *De ce qui est commun*, ceci confirme l'interprétation que j'ai cru devoir adopter plus haut, § § 7 et 8. — *Cette partie commune.....* j'ai un peu développé le texte, pour le rendre plus clair. — *Mais l'eau..... ne s'est pas accrue*, parce qu'en effet elle a dû disparaître, pour se transformer en air. — *Et il faut qu'il y ait un corps*, et c'est alors cette « partie commune », cette matière abstraite, qui n'est pas cependant un corps réel.

§ 10. *Une impossibilité nouvelle*, j'ai ajouté ce dernier mot, puisqu'il a été déjà signalé plus haut d'autres impossibilités. — *Rationnellement*, le texte dit précisément : « à la raison, pour la raison. » — *Les conditions indispensables*, l'expression du texte n'est pas tout à fait aussi précise. — *Le corps qui s'accroît*, le texte dit d'une manière plus indéterminée : « ce qui s'accroît. » — *Il y en a trois*, ces trois conditions sont très-réelles, et l'on ne pourrait

conde condition, c'est que l'accroissement a lieu par une certaine adjonction au corps; et troisièmement enfin, il faut tout à la fois que l'objet s'accroisse et qu'il persiste. En effet, lorsqu'une chose se produit ou disparaît absolument, elle ne persiste point; mais quand elle subit une altération, ou un accroissement, ou une réduction, cette chose, tout en étant accrue ou altérée, demeure et subsiste la même. Ici, c'est la qualité de la chose qui seule cesse d'être la même; là, c'est la grandeur même qui ne reste pas identique. Si donc l'accroissement était bien ce qu'on a prétendu, la chose accrue pourrait alors s'accroître sans que rien vînt s'y adjoindre, ni que cette chose persistât, de même qu'elle pourrait dépérir, sans que rien en sortît, et sans que la chose accrue subsistât davantage. Mais il faut absolument conserver ces conditions, puisqu'on a supposé que c'était là, en effet, l'accroissement.

§ 11. On pourrait encore demander : Qu'est-ce qui s'accroît précisément? Est-ce le corps auquel vient s'ajouter quelque chose? Par exemple, lorsque telle cause fait accroître la cuisse dans le corps d'un homme, est-ce bien la cuisse elle-même qui devient plus grosse? Et pourquoi ce qui fait grossir la cuisse, c'est-à-dire la nourriture, ne

guère mieux dire aujourd'ui. — *Et qu'il persiste*, en restant ce qu'il était, sauf les dimensions qui s'accroissent, ou qui diminuent. — *Se produit ou disparaît*, c'est le mouvement de production et de destruction, c'est-à-dire, le passage du non-être à l'être, ou de l'être au non-être. — *Demeure et subsiste*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Conserver ces conditions*, la répétition n'est pas tout à fait aussi complète dans le texte.

§ 11. *Qu'est-ce qui s'accroît précisément*, il semble qu'ici il n'y a pas de doute possible, et que c'est le corps lui-même qui s'accroît par l'absorption de ce qui vient s'y joindre. — *Dans le corps d'un homme*, j'ai ajouté ces mots. — *Ne*

s'accroît-il pas aussi ? Pourquoi donc, en effet, les deux ne s'accroissent-ils pas à la fois ? Car ce qui s'accroît et ce qui accroît sont plus grands; comme en mêlant de l'eau et du vin, la quantité de l'un et de l'autre devient plus grande également. Ne peut-on pas dire que cela tient à ce que, dans un cas, la substance demeure et subsiste, tandis que la substance, et c'est ici la substance de la nourriture, disparaît dans l'autre cas ? Ici encore c'est l'élément dominant, qui donne son nom au mélange, comme quand on dit que le mélange est du vin, parce que le mélange entier fera l'effet de vin et non pas d'eau.

§ 12. Il en est de même aussi pour l'altération. Si, par exemple, la chair subsiste et reste toujours ce qu'elle est, et s'il survient à la chair une qualité essentielle qui n'y était pas antérieurement, la chair alors a été simplement altérée. Mais parfois, ce qui altère la chose, ou ne souffre rien lui-même dans sa propre substance, qui n'a

s'accroît-il pas aussi, on pourrait ne pas donner la forme interrogative à cette partie de la phrase et dire : « tandis que ce qui fait..... ne s'accroît pas. » — *Sont plus grands*, l'expression est équivoque ; car le mélange des deux est certainement plus grand que l'un ou l'autre pris à part; mais chacun d'eux séparément ne l'est pas, si ce n'est dans le sens détourné de l'exemple qui suit. — *La quantité de l'un et de l'autre*, ceci n'est pas exact; la quantité de vin et celle de l'eau restent les mêmes; mais c'est leur combinaison seule qui est plus considérable; et si l'on dit qu'il y a plus d'eau ou plus de vin, c'est un simple abus de langage. — *C'est l'élément dominant qui donne son nom au mélange*, ceci même n'est pas fort exact; et l'on ne dit pas du mélange qu'il soit de l'eau ou du vin ; on dit plutôt qu'il est de l'eau rougie.

§ 12. *Il en est de même aussi pour l'altération*, c'est-à-dire que, dans le phénomène de l'altération, on retrouve aussi les mêmes conditions que dans le phénomène de l'accroissement. — *Simplement altérée*, c'est le sens véritable de l'altération ; la qualité seule a changé; mais le corps est resté le même. — *Dans sa propre substance, qui n'a pas été altérée*, il y a des manuscrits qui

pas été altérée ; ou quelquefois il est altéré aussi. Mais ce qui altère, ainsi que le principe du mouvement, est dans l'objet accru et dans l'objet altéré ; car c'est en eux que se trouve le principe moteur. Or il se peut aussi que ce qui entre dans le corps y devienne plus grand, en même temps que le corps qui le reçoit et en profite ; par exemple, si l'élément qui entre y devient de l'air. Mais en souffrant cette transformation, il est détruit ; et le principe moteur n'est plus en lui.

§ 13. Après avoir suffisamment exposé ces difficultés, il faut essayer de découvrir la solution de ce problême, en admettant toujours les conditions suivantes : que l'accrois-

n'ont pas cette phrase, et Philopon dans son commentaire ne l'a pas ; mais il me semble qu'on peut accepter le sens que je donne dans ma traduction. — *Ce qui altère*, ou en d'autres termes un peu plus précis : «la cause de l'altération ».—*Ainsi que le principe du mouvement*, qui fait que la chose croît ou diminue. — *Dans l'objet accru et dans l'objet altéré*, c'est une conformité de plus entre l'accroissement et l'altération. — *Le principe moteur*, ici du mouvement, et là de l'altération. Les commentateurs grecs n'ont pas admis complétement cette théorie ; et d'après Philopon, Alexandre d'Aphrodisée contestait que le principe de l'altération, ou de l'accroissement, fût toujours dans le corps qui s'altère ou qui s'accroît ; ce principe est souvent dans le corps étranger qui apporte à l'autre l'accroissement ou l'altération. — *Y devient de l'air*, ceci est trop concis et reste obscur : il faudrait ajouter qu'en devenant de l'air, l'eau, par exemple, se dilate, et qu'en devenant plus grande elle cesse d'être aussi ce qu'elle était auparavant. — *En souffrant cette transformation*, pour que ceci fût plus clair, il aurait fallu citer un exemple spécial, qui n'aurait pas laissé le moindre doute. — *Et le principe moteur n'est plus en lui*, il est dans ce qui cause la tranformation qu'il subit.

§ 13. *Après avoir suffisamment exposé ces difficultés*, Philopon pense qu'Aristote n'a exposé jusqu'à présent que les opinions vulgaires sur les causes de l'accroissement et du décroissement, et qu'il va maintenant exposer son propre système. — *Découvrir la solution de ce problême*, tel qu'Aristote le comprend. — *Les conditions suivantes*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel. Ces conditions ont d'ailleurs été déjà énumérées un peu plus haut, § 10.

sement n'est possible qu'autant que le corps accru demeure et persiste, et que rien ne peut s'accroître sans que quelque chose ne vienne s'y ajouter, ni diminuer sans que quelque chose n'en sorte ; que de plus tout point sensible quelconque du corps accru ou diminué est devenu ou plus grand ou plus petit ; que le corps n'est pas vide ; que deux corps ne peuvent jamais être dans le même lieu ; et enfin que le corps où l'accroissement se produit, ne peut pas s'accroître par de l'incorporel. § 14. Nous arriverons à la solution cherchée, en admettant d'abord que les corps à parties non-similaires peuvent s'accroître, parce que ce sont les corps à parties similaires qui s'accroissent ; car les premiers ne sont composés que des seconds. Il faut ensuite remarquer que, quand on parle de la chair et de l'os, et de toute autre partie analogue des corps, ceci peut se prendre en un double sens, comme pour toutes les

— *Sensible*, c'est-à-dire, matériel. Philopon insiste sur l'importance de ce mot, sans lequel la pensée ne serait pas assez juste, selon lui. — *Que le corps n'est pas vide*, il ne paraît pas qu'il y ait ici de variantes, comme plus haut, au § 7. — *Deux corps ne peuvent jamais être dans le même lieu*, c'est ce que nous appelons aujourd'hui l'impénétrabilité des corps. — *Par de l'incorporel*, j'ai conservé la généralité de l'expression grecque, qui se comprend assez.

§ 14. *Les corps à parties non-similaires*, les commentateurs grecs citent en exemples, le visage, la main, etc., qui s'accroissent, parce que la chair, le sang, les os, corps à parties similaires viennent à s'accroître, et non pas parce qu'un visage ou une main viendraient s'y joindre de toutes pièces ; voir plus bas, § 15. — *Car les premiers ne sont composés que des seconds*, on sait que c'est là le système d'Anaxagore sur les Homœoméries. On peut voir aussi le début de l'*Histoire des animaux*. Les corps à parties similaires sont ceux où les parties sont toujours les mêmes, et où elles sont identiques au tout. Ainsi, une particule de sang est toujours du sang ; une partie d'os est toujours de l'os ; mais la partie de la main n'est pas une main ; la partie du visage n'est pas un visage ; et voilà pourquoi ces corps-là sont composés de parties non-similaires. — *En un double sens*, qui sera expliqué plus bas. On peut entendre à

autres choses qui ont leur espèce et leur forme dans la matière ; car la matière et la forme sont également appelées de la chair et de l'os. Dire que toute partie quelconque d'un corps s'accroît, et que quelque élément nouveau vient s'y ajoindre, c'est là une assertion qui est possible selon la forme ; mais elle ne l'est pas selon la matière. Il faut penser qu'il en est ici comme lorsqu'on mesure de l'eau avec une mesure qui reste la même ; l'eau qui survient est autre, et toujours autre. C'est également ainsi que s'accroît la matière de la chair, et il n'y a pas addition à toute partie quelconque ; mais telle partie s'écoule et telle autre s'agrège ; et l'adjonction n'a lieu qu'à toute partie quelconque de la figure et de l'espèce. § 15. Mais pour les corps composés de parties non-similaires, par exemple,

la fois, et que c'est la matière qui s'accroît, ou que c'est simplement la forme. — *Leur espèce et leur forme,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte grec. — *La matière et la forme sont également appelées,* il semble que c'est plutôt la matière que la forme, qui est ainsi dénommée. — *Selon la forme,* il est vrai que la forme spécifique subsiste ; mais il faut aussi que la matière s'accroisse. — *Selon la matière,* ceci paraît plus subtil qu'exact. — *Avec une mesure qui reste la même,* l'eau qui passe successivement dans cette mesure peut varier ; mais la forme de la mesure ne varie pas. Ceci est vrai ; mais l'exemple n'est pas bien choisi, puisque la mesure ne peut pas s'accroître, et qu'il s'agit d'expliquer l'accroissement. — *L'eau qui survient,* le texte dit simplement : « ce qui survient. » J'ai cru devoir préciser un peu davantage la pensée, tout en ôtant un peu de généralité à l'expression. — *Que s'accroît la matière de la chair,* il semble que ceci contredit ce qui vient d'être affirmé un peu plus haut, à savoir que l'accroissement ne se fait que selon la forme, et non selon la matière. — *Il n'y a pas addition à toute partie quelconque,* malgré ce qu'on en croit vulgairement. — *Telle partie s'écoule,* les corps vivants en effet sont dans un perpétuel écoulement de particules, qu'ils perdent, et d'éléments nouveaux, qu'ils reçoivent sans cesse. — *Qu'à toute partie quelconque de la figure,* j'ai mis « figure » et non « forme », parce que l'expression même du texte varie aussi.

§ 15. *Composés de parties non-similaires,* l'exemple donné dans le

pour la main, il est plus évident que tout s'accroît d'une manière proportionnelle ; car, dans ce cas, la matière de l'espèce étant différente, elle est plus facile à distinguer que pour la chair et pour les corps à parties similaires. Voilà pourquoi, même sur un mort, il semble qu'on reconnaîtrait encore de la chair et des os plus aisément qu'on n'y retrouve la main et le bras. Ainsi, en un sens on peut dire que toute partie quelconque de la chair s'accroît; et en un autre sens, on ne peut pas dire que toute partie s'accroisse. Selon la forme, il s'est joint quelque chose à toute partie quelconque, mais non pas suivant la matière. Cependant le tout est devenu plus grand, parce que quelque chose est venu s'y ajouter, qu'on appelle la nourriture et qu'on appelle aussi le contraire. Mais ce quelque chose ne fait que changer dans la même espèce ; comme par exemple, lorsque l'humide vient s'adjoindre au sec, et qu'en s'adjoignant, il change en devenant sec lui-même. En effet, il se peut tout à la fois que

texte est suffisamment clair. La main ne se compose pas de mains, comme le sang se compose de particules de sang. — *D'une manière proportionnelle*, ceci n'est pas d'une exactitude rigoureuse. — *La matière de l'espèce*, ou « de la forme. » La matière de la main est très-complexe : peau, tendons, sang, os, ligaments, muscles, etc. — *Plus facile à distinguer*, le texte n'est pas aussi formel. — *La main et le bras*, voir un passage analogue dans le *Traité de l'âme*, l. II, ch. 1, § 9, page 167 de ma traduction. — *La main et le bras*, parce que la main et le bras sont des organes d'action, et que, du moment qu'ils n'agissent plus, ils ne sont plus, pour ainsi dire. — *Mais non pas suivant la matière*, par la raison qui a été donnée un peu plus haut, à la fin du § 14. — *Le tout*, composé tout à la fois de forme et de matière. — *Le contraire*, cette expression n'est pas très-claire ; et c'est plutôt par le semblable que les choses s'accroissent, ainsi qu'il est expliqué un peu plus bas. — *L'humide vient s'adjoindre au sec*, par exemple, quand de l'eau tombe sur une surface sèche, et qu'elle s'y vaporise. — *Que le semblable s'ac-*

le semblable s'accroisse par le semblable, et, dans un autre sens, que ce soit par le dissemblable.

§ 16. On pourrait encore demander ce que doit être exactement la chose qui produit l'accroissement. Il est clair que ce nouvel élément doit être le corps en puissance. Par exemple, si c'est de la chair qu'il accroît, il doit être chair en puissance, tout en étant en réalité et en entéléchie une autre chose ; et cette autre chose a dû se détruire pour devenir de la chair. Ainsi donc, elle n'est pas en soi ce qu'elle devient ; car alors il y aurait production, et non pas simple accroissement. Mais la chose qui s'accroît est précisément dans celle-là. Qu'a donc éprouvé le corps par cet élément nouveau, pour qu'il se soit ainsi accru ? A-t-il subi un mélange, comme lorsqu'on verse de l'eau dans du vin, de

croisse par le semblable, c'est presqu'un axiôme dans la philosophie ancienne ; mais cette généralité est un peu vague ; et bien qu'il soit vrai que les choses s'accroissent par l'assimilation d'éléments nouveaux, ce n'est pas une explication très-satisfaisante du phénomène complexe de l'accroissement.

§ 16. *La chose*, l'expression du texte est encore plus indéterminée. Ce qui fait croître le corps doit avoir certaine qualité spéciale, par laquelle il peut être assimilé au corps, et se changer en sa substance. — *Ce nouvel élément*, le texte n'est pas aussi précis. — *Le corps en puissance*, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il peut devenir le corps, en s'assimilant à lui — *Si c'est de la chair qu'il accroît*, comme les aliments que nous prenons qui se changent en sang et en chair, pour soutenir notre vie, et développer notre corps. — *En réalité, en entéléchie*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Se détruire*, ou « disparaître. » Ainsi, le pain que nous mangeons est, en puissance, du sang et de la chair; mais, dans sa réalité spéciale, il n'est encore ni l'un ni l'autre. — *Il y aurait production*, ou « génération. » — *Dans celle-là*, c'est l'expression même du texte; mais elle semble exagérée; car on ne peut pas dire que le sang soit dans le pain, quoique, par suite de la digestion, le pain se change substantiellement et devienne du sang. J'ai d'ailleurs ajouté le mot de : « précisément. » — *Par cet élément nouveau*, le texte n'est pas aussi formel. — *A-t-il subi*

manière à ce que le mélange entier puisse faire encore du vin? Ou bien, de même que le feu brûle quand il touche quelque chose de combustible, de même dans le corps qui s'accroît et qui, en réalité et en entéléchie, est de la chair, la substance intérieure, qui a la force d'accroître, fait-elle de la chair réelle et en entéléchie de la chair en puissance qui s'est approchée d'elle? Il faut donc que cet élément nouveau co-existe et soit avec l'autre; car s'il était à part, ce serait une production réelle. C'est ainsi que l'on peut faire du feu avec du feu, qui existe préalablement, en jetant du bois dessus; de cette façon, ce n'est bien qu'un accroissement, tandis que, quand les bois eux-mêmes viennent à brûler, il y a production véritable. § 17. Mais

un mélange, j'ai dû ici développer un peu le texte. — *Puisse faire encore du vin*, ceci peut être en effet, si la quantité d'eau versée est assez petite pour ne pas dénaturer sensiblement le mélange. — *Ou bien*, le texte dit simplement : « Et » — *De même que le feu brûle*, la comparaison est fort ingénieuse; elle est même plus exacte que ne pouvait le croire Aristote, et la physiologie de nos jours a trouvé dans l'assimilation des aliments une espèce de combustion. La force vitale est une sorte de feu, qui transforme les aliments ingérés en nous. — *En réalité et en entéléchie*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *La substance intérieure qui a la force d'accroître*, les expressions du texte sont très-vagues, et j'ai dû les préciser davantage dans ma traduction. — *Réelle et en entéléchie*, ici encore il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Cet élément nouveau*, le texte n'est pas aussi précis. — *Co-existe et soit avec l'autre*, j'ai dû développer et presque paraphraser le texte, qui est ici d'une extrême concision. Mais je ne trouve pas que la pensée soit fort claire. « Co-exister et être ensemble » peut s'entendre du lieu, mais aussi de la substance; et dans ce dernier sens, ce serait une simple assimilation. — *Une production réelle*, j'ai ajouté ce dernier mot. — *Avec du feu qui existe préalablement*, le texte n'est pas aussi développé. — *Quand les bois eux-mêmes viennent à brûler*, l'expression n'est pas assez nette; car les bois ne brûlent pas tout seuls, et il faut toujours qu'on les approche du feu. — *Il y a production véritable*, j'ai ajouté encore ce dernier mot. Cette production est simplement celle d'un nouveau phénomène.

la quantité, prise dans son sens universel, ne se produit pas plus ici que ne pourrait se produire l'animal, lequel ne serait ni homme, ni aucun animal particulier. De fait, il en est ici de la quantité, comme là il en est de l'universel. Ainsi donc, la chair et l'os ou la main, ou les nerfs et les parties similaires de ces organes, s'accroissent, parce qu'une certaine quantité de matière vient sans doute s'y ajouter, mais sans que cette matière soit une quantité appréciable de chair. En tant donc que l'élément nouveau est l'un et l'autre en puissance, et par exemple une certaine quantité de chair, en ce sens, cet élément accroît le corps; car il faut qu'il devienne de la chair, et de la chair en une certaine quantité. Mais c'est en tant seulement qu'il est de la chair,

§ 17. *Prise dans son sens universel*, l'expression du texte est plus indéterminée, et la nuance est très-difficile à rendre. On pourrait traduire aussi: « Mais ce n'est pas l'universel, qui devient ici une certaine quantité. » — *L'animal*, d'une manière vague et non spéciale. L'animal, compris universellement, n'existe pas; mais il existe tel ou tel animal particulier, dans lequel se retrouve l'idée générale d'animal. — *De la quantité*, prise au sens universel. — *De l'universel*, c'est-à-dire de l'Idée; la quantité comprise abstraitement n'existe pas plus que l'animal abstrait. — *Les parties similaires*, c'est-à-dire, les parties élémentaires, qui n'ont plus entr'elles aucune différence, et qui sont toutes pareilles. — *Une certaine quantité de matière*, toutes ces distinctions peuvent paraître bien fines et même bien subtiles; mais elles sont exactes; et les phénomènes sont eux-mêmes si délicats qu'il ne faut pas trop s'étonner, s'il y a tant de peine à les décrire. — *Une quantité appréciable*, j'ai ajouté ce dernier mot, pour éclaircir la pensée. En appliquant ceci aux aliments dont nous nous nourrissons, il est bien vrai que le pain est une quantité qui vient s'ajouter à notre chair; mais il est également vrai qu'il n'est pas encore de la chair précisément. — *L'élément nouveau*, le texte n'est pas aussi précis. — *L'un et l'autre en puissance*, c'est-à-dire, d'après le commentaire de Philopon, de la chair en puissance d'une manière générale, et aussi une certaine quantité de chair en puissance également. En d'autres termes, il faut que l'élément nouveau puisse, à la fois, devenir de la chair, et une certaine quantité de chair, qui, en se joignant au corps, puisse lui donner

que l'élément ajouté peut nourrir le corps. C'est par là que, rationnellement, la nourriture et l'accroissement diffèrent l'un de l'autre. Voilà aussi pourquoi le corps est nourri tout le temps qu'il vit et dure, et même qu'il dépérit; mais il ne s'accroît pas sans cesse. Au fond, la nutrition est identique et se confond avec l'accroissement; mais leur être est différent. Ainsi donc, en tant que l'élément qui vient s'ajouter est en puissance, une certaine quantité de chair peut accroître la chair; mais c'est seulement en tant qu'il est chair en puissance, qu'il peut être nourriture. § 18. Cette forme, ou cette espèce sans matière est dans la matière, comme une puissance immatérielle; mais s'il vient s'ajouter au corps quelque matière qui, en puissance, est immatérielle, tout en ayant aussi en puissance la quantité...., ces corps immatériels

l'accroissement qu'il prend. — *L'élément ajouté*, le texte n'est pas aussi formel. — *Qu'il peut nourrir le corps*, le texte dit simplement : « qu'il nourrit. » — *Rationnellement*, on peut-être ; « par leur définition. » — *Et même qu'il dépérit*, ou peut traduire aussi : « et même jusqu'à ce qu'il se détruise. » — *Au fond*, j'ai ajouté ces mots. — *Mais leur être est différent*, distinction bien connue, et souvent employée, dans le système d'Aristote. — *Ainsi donc*, résumé de la théorie précédente, qui peut sembler à la fois très-délicate et très-vraie.

§ 18. Tout ce paragraphe est fort obscur; et il paraît probable que le texte est ici altéré. Il semble cependant que Philopon l'avait déjà tel que nous l'avons aujourd'hui, et qu'il n'y trouvait aucune difficulté. Aussi son commentaire ne nous donne-t-il aucune lumière spéciale. — *Sans matière....... dans la matière..... immatérielle*, toutes ces répétitions sont dans l'original. — *La quantité.....* Les points que j'ai mis ici, à l'imitation de quelques éditeurs, doivent servir à indiquer qu'il y a probablement une lacune; mais ce n'est qu'une simple conjecture, que n'appuie aucun document. — *Ces corps immatériels*, le texte a un pronom démonstratif, au masculin pluriel, qui ne semble se rapporter à rien, et qui peut faire croire à la lacune que j'ai signalée. Les Coimbrois ont supposé une variante, qui consisterait en un accent sur une voyelle; mais cette variante ne servirait guère à éclaircir le

seront alors plus grands. Mais si cette matière ajoutée en arrive à ne pouvoir plus rien produire, et si, de même que l'eau en se mêlant de plus en plus au vin arrive à le rendre de plus en plus aqueux, et à le convertir enfin tout à fait en eau, alors elle pourra amener la destruction de la quantité ; mais la forme et l'espèce n'en demeureront pas moins.

texte. A les en croire, il s'agirait ici de l'exemple de la flute (*aùlos* pour *aûlos*), où l'on pourrait distinguer, comme dans tout autre instrument, la forme outre la matière. Cette hypothèse ne dissipe pas du tout l'obscurité de ce passage, et il faut le laisser tel qu'il est, en reconnaissant qu'on ne peut le rectifier.— *Cette matière ajoutée,* l'expression du texte est tout à fait indéterminée; j'ai cru devoir être plus précis dans la traduction. — *Rien produire,* ici j'ai conservé au contraire l'expression du texte dans toute sa généralité, parce que j'aurais craint de l'altérer, en essayant de la rendre moins vague. « Ne rien produire » signifie sans doute que la matière ajoutée ne peut plus être assimilée à la substance du corps auquel elle se joint. — *La destruction de la quantité,* il semble que ce serait plutôt « de la qnalité; » mais il n'y a pas de variante. — *La forme et l'espèce,* il n'y a qn'un seul mot dans le texte. — *N'en demeureront pas moins,* il semble au contraire, d'après l'exemple même qui vient d'être cité, que la forme et l'espèce disparaissent, puisque le vin se change définitivement en eau par, l'addition du liquide qui y est versé.

CHAPITRE VI.

De l'action réciproque des éléments les uns sur les autres; de leur mélange; opinion de Diogène d'Apollonie. Pour comprendre que les éléments agissent ou souffrent les uns par les autres, il faut expliquer ce qu'on entend par leur contact sens divers de ce mot. Différences du mouvement et de l'action; le moteur immobile n'a pas besoin nécessairement de toucher l'objet qu'il meut; l'objet mu peut ne rien toucher à son tour. Fin de la théorie du contact.

§ 1. Comme il faut, en étudiant la matière et conséquemment les éléments, dire tout d'abord s'ils sont ou ne sont pas, si chacun d'eux est éternel ou s'ils sont créés d'une façon quelconque, et, étant créés, s'ils peuvent tous se produire mutuellement de la même manière, ou si l'un d'eux est antérieur aux autres, il s'ensuit qu'il est nécessaire de bien déterminer préalablement les choses dont on n'a parlé jusqu'à cette heure que d'une façon très-vague et très-insuffisante. § 2. En effet, tous ceux qui admettent la création pour les éléments eux-mêmes, aussi bien que pour les composés qui en résultent, se bornent à tout expliquer par la réunion et la désunion, par la passi-

Ch. VI, § 1. *Comme il faut*, j'ai conservé la tournure de la phrase grecque, quoique cette phrase doive paraître un peu longue dans la traduction. — *S'ils sont créés*, ou « se produisent. » — *Dont on n'a parlé*, il est probable qu'il s'agit des philosophes antérieurs, et qu'Aristote n'entend pas parler de ses propres théories. — *Très-vague et très-insuffisante*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 2. *Qui admettent la création*, le texte dit simplement: «Qui créent,» qui engendrent, qui produisent. — *Se bornent à tout expliquer*, le texte n'est pas aussi formel. — *La passivité*, pour ne pas dire: « la passion. »

vité et par l'action. Mais l'union n'est qu'un mélange ; et l'on ne nous a pas défini clairement ce que nous devons entendre par le mélange des corps. D'autre part, il n'est pas possible non plus qu'il y ait altération, ni désunion ou réunion, sans un sujet qui agisse et qui souffre ; car ceux qui admettent la pluralité des éléments, les font naître de l'action et de la souffrance réciproques des uns sur les autres § 3. Cependant il faut bien toujours arriver à dire que toute action vient d'un seul et unique élément ; et voilà comment Diogène avait raison en soutenant que, si tous les éléments ne venaient pas d'un seul, ils ne pourraient avoir entr'eux ni action ni souffrance réciproques, et que, par exemple, le chaud ne pourrait pas se refroidir, ni le froid s'échauffer de nouveau. Ce n'est pas, disait-il, la chaleur et le froid qui se changent l'un dans l'autre ; mais évidemment c'est le sujet qui subit le changement. Par conséquent, concluait Diogène, dans les corps où il peut y avoir action et souffrance, il faut né-

— *N'est qu'un mélange,* l'idée n'est peut-être pas très-juste. — *L'on ne nous a pas défini clairement,* le texte est un peu plus vague. — *Sans un sujet qui agisse et qui souffre,* ce sujet est celui qui, sans cesser d'être, peut successivement recevoir les contraires, ainsi qu'on l'explique un peu plus bas, § 3.

§ 3. *Que toute action,* l'expression est bien indéterminée; mais j'ai dû répéter, comme le texte, ce même mot, qui a été employé un peu plus haut. — *Diogène,* sous-entendu : « d'Apollonie. » — *Tous les éléments ne venaient pas d'un seul,* le texte se sert d'un simple pronom au pluriel; j'ai dû préciser davantage ma traduction. — *Ni action ni souffrance,* c'est-à-dire agir les uns sur les autres réciproquement, ceux-ci supportant l'action que ceux-là produisent. — *Disait-il,* j'ai ajouté ces mots, qu'autorise la tournure du texte. — *La chaleur et le froid,* j'aurais voulu que notre langue me permît de dire : « la froidure, » au lieu de : « le froid. » — *C'est le sujet,* c'est-à-dire, le même corps qui est tour à tour froid ou chaud, et qui, tout en subsistant, peut changer d'état et de manière d'être. — *Concluait Diogène,* j'ai ajouté ces mots, par les mêmes motifs que ci-dessus. — *Su-*

cessairement qu'il y ait une seule nature sujette à ces deux phénomènes. Sans doute, soutenir que toutes les choses sont dans ce même cas, ce ne serait pas exact; et ceci ne s'observe en effet que dans les choses subordonnées les unes aux autres.

§ 4. Mais si l'on veut s'expliquer nettement l'action, la souffrance et le mélange, il faut, nécessairement aussi, étudier ce que c'est que le contact des choses entr'elles. Les choses ne peuvent pas réellement agir et souffrir l'une par l'autre, quand elles ne peuvent pas se toucher mutuellement; et si elles ne se sont pas touchées antérieurement, d'une façon quelconque, elles ne peuvent pas du tout être mêlées l'une à l'autre. Il faut donc d'abord définir ces trois phénomènes : le contact, le mélange, et l'action. § 5. Partons de ce principe : c'est que, pour toutes les choses où il y a mélange, il faut absolument qu'elles puissent se toucher entr'elles; et si l'une agit et que l'autre souffre, à proprement parler, il faut encore que ce contact soit possible. Voilà notre motif pour parler d'abord du contact.

jette à ces deux phénomènes, le texte n'est pas aussi développé. — *Subordonnées les unes aux autres,* en ce sens qu'elles peuvent agir les uns sur les autres. Peut-être pourrait-on traduire aussi : « Dans les « choses où il y a réciprocité des unes « aux autres. »

§ 4. *Nettement,* j'ai ajouté ce mot, qui est implicitement compris dans l'expression du texte, et qui complète la pensée. — *Des choses entr'elles,* j'ai ajouté ces mots. — *Ces trois phénomènes,* on pourrait traduire aussi : « ces trois mots. » L'expression du texte est tout à fait indéterminée.

§ 5. *A proprement parler,* ceci signifie d'après, le commentaire de Philopon, que c'est un contact purement matériel dont il s'agit ici. On dit bien qu'une calomnie *touche* celui qui en est l'objet; mais ce contact est purement moral; et ce n'est pas en ce sens qu'Aristote prend l'idée de se toucher, en l'appliquant aux choses ; voir plus bas, § 10. — *Que ce contact soit possible,* le texte

§ 6. Mais, de même que la plupart des autres mots sont pris en plusieurs sens, tantôt par homonymie, et tantôt par dérivation d'autres mots qui leur sont antérieurs, de même cette diversité d'acceptions se représente pour le mot de Contact. Toutefois le contact proprement dit ne peut s'appliquer qu'aux choses qui ont une position, et il n'y a de position que pour les choses qui ont aussi un lieu; car il faut entendre le contact et le lieu comme le font les mathématiques, soit que chacun d'eux, le lieu et le contact, soient séparés des choses, soit qu'ils existent de toute autre façon. Si donc, ainsi qu'on l'a démontré antérieurement, se toucher c'est avoir ses extrémités réunies, on peut dire que ces choses-là se touchent, qui, ayant des grandeurs et des positions déterminées, ont leurs extrémités réunies ensemble. § 7. Mais la position apparte-

dit simplement : «Et pour ces choses, il faut qu'il en soit de même. » J'ai cru devoir préciser davantage la traduction.

§ 6. *Tantôt par homonymie*, voir le début des *Catégories*, chapitre 1, § 1, page 53 de ma traduction. — *Par dérivation*, c'est ce que l'on appelle les paronymes; id. ib., § 3, page 54. — *Qui leur sont antérieurs*, c'est-à-dire, plus simples et plus généraux. Ceci peut s'entendre également de la simple priorité dans le temps. Le radical est antérieur au dérivé qui en sort. — *Cette diversité d'acceptions*, le texte n'est pas aussi formel. — *Comme le font les mathématiques*, ceci demandait à être un peu plus développé; et il aurait fallu dire précisément comment les mathématiques comprennent le contact et le lieu. — *Le lieu et le contact*, j'ai répété ces mots, pour que l'expression fût plus claire. — *Soient séparés des choses*, Philopon pense que c'était là la doctrine pythagoricienne, qui aurait été adoptée par Platon, si l'on en croit les critiques d'Aristote contre la théorie des idées. — *Soit qu'ils existent de toute autre façon*, par exemple, dans les choses dont ils ne seraient pas séparés substantiellement. — *Ainsi qu'on l'a démontré antérieurement*, voir la *Physique*, l. V, ch. 5, §§ 4 et 14, pages 300 et 304 de ma traduction. — *Ses extrémités réunies*, le texte dit simplement : « ensemble; » et ce mot peut s'entendre du lieu, aussi bien que du temps. — *Leurs extrémités réunies ensemble*, même remarque.

nant aux choses qui ont aussi un lieu, et la première différence du lieu étant le haut et le bas, avec les autres oppositions de ce genre, il s'ensuit que toutes les choses qui se touchent doivent avoir pesanteur ou légèreté, ou ces deux propriétés à la fois, ou au moins l'une des deux. Or, ce sont les choses de cette espèce qui sont susceptibles d'agir et de souffrir. On doit donc évidemment en conclure que ces choses-là se touchent naturellement, qui, étant des grandeurs séparées et distinctes, auront leurs extrémités bout à bout, et pourront l'une mouvoir, et l'autre être mue, réciproquement l'une par l'autre. Mais comme le moteur ne meut pas de la même manière que meut à son tour l'objet mu, et que ce dernier ne peut mouvoir qu'autant que lui-même est mis en mouvement, tandis que l'autre peut mouvoir tout en restant lui-même immobile, il est évident que nous pourrons appliquer les mêmes dis-

§ 7. *La première différence*, c'est-à-dire, la différence la plus apparente, celle qui frappe tout d'abord les sens; voir la *Physique*, l. III, ch. 7, § 28, page 114 de ma traduction. — *Avec les autres oppositions de ce genre*, c'est-à-dire, à droite et à gauche, devant et derrière, etc. — *Il s'ensuit*, la conséquence ne paraît pas très-rigoureuse; mais dans les théories d'Aristote, le mouvement en haut impliquant la légèreté, et le mouvement en bas impliquant la pesanteur, le corps ne peut avoir un lieu que s'il est ou pesant ou léger. — *Ou ces deux propriétés à la fois*, ceci ne se comprend bien que comparativement. Un corps est lourd par rapport à un certain corps, et léger par rapport à un autre. — *L'une des deux*, ainsi dans les théories d'Aristote, la terre n'a que la pesanteur, et le feu n'a que la légèreté. L'air et l'eau ont à la fois légèreté et pesanteur, selon qu'on les compare aux deux autres éléments extrêmes. — *Bout à bout*, le texte dit : « ensemble, » comme plus haut. — *L'une mouvoir et l'autre être mue*, l'expression du texte est tout aussi concise et n'est pas plus nette. — *Tout en restant lui-même immobile*, voir toute la théorie du premier moteur immobile dans la *Physique*, l. VIII, ch. 7 et 8, pages 507 et suivantes de ma traduction; voir aussi la *Métaphysique*, l. XII, ch. 8, page 203, traduction de M. V. Cou-

inctions au corps qui agit ; car, dans le langage commun, on dit tout aussi bien que ce qui meut agit, et que ce qui agit meut.

§ 8. Cependant il y a ici quelque différence ; et il faut bien distinguer : c'est que tout ce qui meut ne peut pas toujours agir, comme nous le verrons en opposant ce qui agit à ce qui souffre. Un corps ne souffre que dans les cas où le mouvement est une affection ou passion ; et il n'y a passion que dans le cas où le corps est simplement altéré ; par exemple, dans le cas où il devient chaud, ou devient blanc. Mais l'idée de mouvoir a plus d'extension que celle d'agir. Donc il est évident que parfois les moteurs doivent toucher les choses qu'ils meuvent, et que parfois ils ne les touchent pas. § 9. La définition du con-

sin. — *Les mêmes distinctions au corps qui agit*, le texte n'est pas aussi formel. — *Que ce qui agit meut*, cette confusion de l'action et du mouvement ne se comprend bien que si l'on se rappelle les trois espèces de mouvement distinguées par Aristote : la translation, l'altération, l'accroissement. Il y a évidemment action dans tous les trois. D'ailleurs, au § suivant, Aristote marque une différence entre agir et mouvoir.

§ 8. *Distinguer*, ou encore « définir en distinguant ; » c'est le sens et la force de l'expression grecque. — *En opposant*, l'idée n'est pas ici très-claire. La voici un peu plus développée et un peu plus nette : Agir et mouvoir ne sont pas deux termes équivalents et réciproques. Il faut les distinguer ; et pour bien comprendre la différence qui les sépare, il faut comparer deux autres termes, agir et souffrir. — *Comme nous le verrons... Un corps ne souffre*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée ; il a fallu que la traduction fût plus précise. — *Affection ou passion*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Est simplement altéré*, c'est-à-dire, sans qu'il y ait ni translation ni changement de grandeur, soit en plus soit en moins. — *Dans le cas où il devient chaud*, le texte est moins formel. Le corps est simplement altéré, quand de froid il devient chaud, ou que de noir il devient blanc. — *A plus d'extension*, le mouvement peut être de translation, d'altération et d'accroissement ; l'action ne s'applique qu'à l'altération toute seule. — *Donc il est évident*, cette conclusion n'est pas aussi évidente que l'auteur semble le croire,

tact, prise dans son sens le plus général, s'applique aux corps qui ont une position, l'un des corps en contact pouvant mouvoir, et l'autre pouvant être mu, et le moteur et le mobile n'ayant d'autre rapport entr'eux que celui d'action et de souffrance. § 10. Dans les cas les plus ordinaires, la chose qui est touchée touche la chose qui la touche ; car presque tous les objets que nous pouvons observer sont mis en mouvement avant de mouvoir aussi à leur tour ; et dans tous ces cas, il semble qu'il y a nécessité que l'objet qui est touché touche l'objet qui le touche. Mais nous disons qu'il se peut parfois aussi que le moteur seul touche l'objet auquel il donne le mouvement, et que l'objet qui est touché ne touche pas l'autre qui le touche. Comme les corps homogènes ne meuvent que quand ils sont mus eux-mêmes, il faut, ce semble,

et ne résulte pas très-clairement de ce qui précède.

§ 9. *Prise dans son sens le plus général*, et en même temps, le plus propre. — *S'applique aux corps qui ont une position*, voir plus haut, § 6. — *L'un des corps en contact*, le texte n'est pas aussi formel. — *Que celui d'action et de souffrance*, le texte dit : « Dans les choses où il y a action et souffrance. »

§ 10. *Dans les cas les plus ordinaires*, il semble que tout ce § est une digression, et qu'il ne tient pas très-nécessairement à ce qui précède. — *Que nous pouvons observer*, ou « que nous avons devant nous. » — *Avant de mouvoir aussi à leur tour*, le texte n'est pas aussi formel ; mais la pensée n'est pas douteuse. — *Ne touche pas l'autre*, moralement ceci est possible, comme le prouve l'exemple cité à la fin du § ; mais matériellement les deux choses se touchent réciproquement ; et il est impossible qu'une chose en touche une autre sans en être touchée. L'action peut ne venir que d'un seul côté et n'être pas rendue ; mais le contact, comme le mot même l'indique, est toujours réciproque. L'exemple du moteur immobile n'est pas concluant, parce que la transmission du mouvement peut avoir lieu à distance et sans contact proprement dit. — *Les corps homogènes*, cette expression est un peu vague. Philopon l'explique en comprenant qu'il s'agit de corps composés de la même matière, et pouvant ainsi rendre l'action qu'ils reçoivent ; voir plus loin, ch. 7, § 5. — *Ce semble*, peut-être l'expression au-

qu'un corps qui est touché, touche aussi. Par conséquent, s'il y a quelque moteur qui, tout en étant lui-même immobile, communique le mouvement, il faudra qu'il touche l'objet qu'il meut, sans que rien le touche lui-même. C'est ainsi, en effet, que nous disons quelquefois que la personne qui nous fait de la peine, nous touche sans que nous la touchions nous-mêmes.

§ 11. Voilà ce que nous avions à dire sur le contact, considéré dans les objets naturels.

rait dû être plus affirmative. — *Il faudra qu'il touche*, la théorie du moteur immobile a été développée tout au long dans la *Physique*, livre VIII, et dans la *Métaphysique*, livre XII, ch. 8. Le moteur immobile, c'est-à-dire Dieu, transmet le mouvement qu'il crée, tout autrement que le mouvement n'est transmis aux objets que notre observation peut atteindre ici-bas. Il ne semble pas probable en ce sens que Dieu touche les êtres, comme les êtres se touchent entr'eux. — *Nous touche*, l'expression dont je suis forcé de me servir ici ne paraît pas très-convenable dans notre langue; elle l'est sans doute davantage en grec; mais elle n'est jamais qu'une métaphore, et ce contact moral n'a rien à faire avec les contacts matériels, dont il a été question dans tout ce chapitre.

§ 11. *Voilà ce que nous avions à dire*, on peut rapprocher toute cette théorie de celles qui sont présentées aussi, mais avec moins de développements, dans la *Physique*, livre V, ch. 5, § 13, et livre VI, ch. 1, § 2. De part et d'autre, la doctrine est tout à fait la même. — *Dans les objets naturels*, et non dans les êtres abstraits et mathématiques.

CHAPITRE VII.

Théorie de l'action et de la passion; opinions des philosophes; Démocrite est celui qui a le mieux compris ce sujet; cause de l'erreur des philosophes. Le semblable ne peut éprouver aucune action de la part de son semblable; rapport nécessaire de l'agent et du patient; leur identité et leur différence. Conciliation des deux opinions opposées, dans une distinction verbale, qu'on ne fait pas toujours. Analogie du mouvement avec les deux phénomènes de l'action et de la passion; le premier moteur peut être immobile; le premier agent peut également être impassible. Fin de la théorie de l'action et de la passion.

§ 1. A la suite de ce qui précède, nous allons expliquer ce qu'on doit entendre par agir et souffrir. Nous avons reçu des philosophes antérieurs à nous des théories assez divergentes entr'elles sur ce sujet. Cependant ils conviennent assez unanimement que le semblable ne peut rien souffrir du semblable, parce que l'un n'est pas plus actif ni passif que l'autre ; et que les semblables ont toutes leurs qualités absolument identiques. Puis, on ajoute que ce sont naturellement les corps dissemblables

Ch. VII, § 1. *Par agir et souffrir*, Je n'ai pu trouver dans notre langue d'expressions qui rendissent plus clairement les mots du texte. On pourrait traduire aussi : « Être actif et passif. » Agir et souffrir sont les deux dernières des dix Catégories ; voir les *Catégories*, ch. 4, §§ 1 et 2 de ma traduction. — *Reçu des philosophes antérieurs à nous*, Philopon remarque qu'Aristote reste fidèle à sa méthode habituelle d'exposer les théories précédentes, avant d'exposer la sienne propre. — *Que le semblable ne peut rien souffrir du semblable*, c'est là un de ces axiômes comme on en trouve un assez grand nombre dans la philosophie antique, qui ne reposent pas sur des observations assez complètes, et qui sont des conclusions prématurées et purement logiques. — *Les corps*

et les corps différents qui ont action et passion réciproques les uns sur les autres. Par exemple, quand un feu moindre est éteint par un feu plus grand, nos philosophes prétendent que le feu qui est moindre souffre en effet par suite de l'opposition des contraires, beaucoup étant le contraire de peu. § 2. Démocrite est le seul, à part de tous les autres, qui ait avancé en ceci une opinion particulière. Il soutient que ce qui agit et ce qui souffre est au fond identique et semblable, parce qu'il n'accorde pas que des choses différentes et tout autres puissent souffrir quoi que ce soit les unes des autres; et si certaines choses, tout en étant différentes entr'elles, ont les unes sur les autres quelqu'action réciproque, ce phénomène, selon lui, se passe en elles non pas en tant qu'elles sont différentes, mais en tant qu'elles ont au contraire un point quelconque de ressemblance et d'identité.

§ 3. Telles sont donc les opinions émises avant nous.

dissemblables et les corps différents, cette tautologie est dans le texte.— *Action et passion,* ou bien: « qui sont actifs et passifs. » — *Quand un feu moindre,* il semble qu'il n'y a pas ici une véritable différence; en tant que feux, le feu moindre est tout à fait pareil au feu plus fort; seulement, l'un est absorbé par l'autre. Mais il ne faut pas exiger grande exactitude de la science de ce temps. — *Beaucoup étant le contraire de peu,* ceci est vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'un petit feu soit le contraire d'un grand feu; ce qui devrait être cependant pour que l'exemple fût juste et vraiment applicable.

§ 2. *Démocrite est le seul,* Aristote paraît, dans tous ses ouvrages, faire le plus grand cas de Démocrite et de ses théories. Ici il lui donne raison, au moins en partie, contre tous les philosophes antérieurs. — *Une opinion particulière,* le mot du texte n'a pas un sens aussi bien déterminé; et peut-être signifie-t-il seulement que Démocrite a émis une opinion exacte à certains égards, qui est en opposition avec les précédentes théories. — *De ressemblance et d'identité,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 3. *Telles sont donc les opinions,* on peut trouver que cet exposé des opinions antérieures est un peu con-

Mais les philosophes qui les soutiennent peuvent sembler se contredire entr'eux ; et, la cause de leurs dissentiments à cet égard, c'est que dans une question où il fallait considérer l'ensemble du sujet, ils n'en ont considéré, les uns et les autres, qu'une seule partie. § 4. Il est bien vrai que ce qui est tout à fait semblable et ne diffère absolument d'aucune façon que ce soit, ne peut absolument rien souffrir, ni rien éprouver de la part de son semblable. Pourquoi l'un des deux objets, en effet, agirait-il plutôt que l'autre? S'il est possible que la chose souffre en quelque manière de son semblable, alors elle pourra se faire souffrir aussi elle-même. Or, ceci étant admis, il en résulterait que rien au monde ne serait impérissable, ni immobile, si l'on suppose que le semblable, en tant que semblable, peut agir, puisqu'alors tout être quelconque pourra se donner le mouvement à lui-même, et le donner tout aussi bien à

cis ; mais nous devons, à cet égard, nous en rapporter à l'exactitude d'Aristote, qui n'a jamais cherché à rabaisser ses prédécesseurs, malgré l'accusation que Bacon a portée contre lui. — *L'ensemble du sujet*, le texte n'est pas aussi précis. D'ailleurs, l'idée qu'exprime Aristote est profondément juste; et cela revient à dire qu'en général ces systèmes sont encore plutôt incomplets qu'erronés.

§ 4. *Rien souffrir ni rien éprouver*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte ; mais comme il y a deux négations, j'ai voulu en rendre la force par ces deux verbes, quoique le sens en soit à peu près le même. — *De la part de son semblable*, c'est-à-dire, de ce qui est absolument et identiquement semblable à lui. — *L'un des deux objets*, j'ai ajouté les trois derniers mots. — *Agirait-il*, ou souffrirait-il. — *Elle pourra se faire souffrir*, c'est-à-dire, supporter quelqu'action qu'elle produirait elle-même sur elle-même. Cette théorie peut sembler bien subtile. — *Ceci étant admis*, en d'autres termes, si l'on suppose que le semblable puisse agir sur le semblable, et une chose agir directement sur elle-même. — *Impérissable ni immobile*, et Aristote a toujours soutenu qu'il y a des choses impérissables dans le monde, et que tout au moins le premier moteur est immobile. — *Pourra se donner le*

l'être qui est tout à fait différent, et qui n'a rien du tout d'identique. En effet, la blancheur ne peut subir aucune action de la part d'une ligne, ni une ligne rien éprouver de la part de la blancheur, si ce n'est peut-être par accident et indirectement : dans le cas, par exemple, où la ligne serait par hasard blanche ou noire ; car les choses ne peuvent pas modifier spontanément leur nature, quand elles ne sont pas contraires entr'elles, ou qu'elles ne viennent pas de contraires.

§ 5. Mais comme agir et souffrir ne sont pas naturellement la propriété de la première chose venue et prise au hasard, et qu'ils ne se produisent que dans les choses qui sont contraires entr'elles, ou qui ont entr'elles une certaine contrariété, il en résulte nécessairement que l'agent et le patient doivent être semblables et identiques, au moins par leur genre, et qu'ils sont dissemblables et contraires par leur espèce. Ainsi, la nature veut que le corps subisse l'action du corps, que la saveur subisse l'action de la saveur, la couleur de la couleur ; en un mot, qu'un objet

mouvement, le texte n'est pas aussi précis; et l'on pourrait traduire encore....: « à lui-même, et ce qui est tout à fait différent et n'a rien d'identique avec lui, pourra se le donner également. » L'autre sens m'a paru, grammaticalement, préférable. — *En effet*, la liaison des idées ne semble pas très-claire. — *La blancheur*, les exemples ne paraissent pas très-bien choisis. — *De la part d'une ligne*, ou plutôt d'une surface, comme l'explique Philopon. — *Par accident et indirectement*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *La ligne*, ou la surface. — *Spontanément*, peut-être vaudrait-il autant de traduire : « mutuellement. »

§ 5. *De la première chose venue, et prise au hasard*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Une certaine contrariété*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *Par leur genre..... par leur espèce*, cette distinction servira un peu plus bas à concilier les opinions opposées des philosophes antérieurs. — *Subisse l'action*, ou en d'autres termes, identiques à ceux du texte : « Souffre du

homogène puisse souffrir une action de la part de l'objet homogène. La cause en est que tous les contraires sont dans le même genre, et que les contraires agissent et souffrent les uns de la part des autres. Donc il faut nécessairement qu'en un sens, l'agent et le patient soient pareils ; et en même temps, il faut aussi qu'ils soient dissemblables et différents entr'eux. § 6. Puis donc que l'agent et le patient sont les mêmes et semblables en genre et dissemblables en espèce, et que ce sont là les rapports des contraires, il s'ensuit évidemment que les contraires et les intermédiaires agissent et souffrent réciproquement, les uns à l'égard des autres. C'est en eux absolument que se passent la destruction et la production des choses. Aussi, est-il tout simple que le feu échauffe et que le froid refroidisse; en un mot, qu'une chose qui agit assimile à elle la chose qui souffre son action, puisque ce qui agit et ce qui souffre sont des contraires, et que la production est précisément le passage de la chose à son contraire. Il en résulte que nécessairement ce qui souffre se change en

corps. » Cette expression est d'ailleurs bien vague; et il eût été bon de la préciser davantage. — *Homogène*, ou du même genre; voir plus haut, ch. 6, § 10. — *Donc il faut nécessairement*, répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut, à peu près dans les mêmes termes.

§ 6. *Puis donc que l'agent et le patient*, autre répétition, qui contribue d'ailleurs à éclaircir la pensée plus encore qu'elle ne l'allonge. — *Les rapports des contraires*, voir les *Catégories*, ch. 11, § 6, page 122 de ma traduction. — *Absolument*, ou « en général. » — *Que le feu échauffe*, l'expression est peut-être bien générale, et il aurait fallu un complément : par exemple... échauffe « le corps sur lequel il agit. » — *Le froid refroidisse*, cette tautologie est également dans le texte. — *Assimile à elle*, ici encore l'expression est bien peu précise, quoique l'idée d'ailleurs soit très-juste. *Le passage de la chose à son contraire*, le texte est très-concis; et j'ai dû le développer. — *Ce qui souffre se change en ce qui agit*, c'est peut-être trop dire ; et la chose en s'é-

ce qui agit ; et c'est seulement ainsi qu'il y aura production aboutissant au contraire.

§ 7. Voilà ce qui explique très-bien comment, sans dire expressément les mêmes choses, nos philosophes peuvent cependant, des deux parts, arriver à découvrir la nature et la vérité. Ainsi, tantôt nous disons que c'est le sujet même qui souffre, quand, par exemple, nous disons que telle personne se guérit, qu'elle s'échauffe, qu'elle se refroidit, et qu'elle éprouve telles autres affections du même genre ; et tantôt aussi, nous disons que c'est le froid qui devient chaud, ou que c'est la maladie qui devient la santé ; et des deux parts, l'expression est vraie. § 8. Il en est de même aussi en ce qui concerne l'agent ; et nous disons parfois que c'est telle personne qui échauffe telle chose, et parfois aussi que c'est la chaleur qui échauffe ; car tantôt c'est la matière qui souffre l'action ;

chauffant, par exemple, ne se change pas en feu. — *Aboutissant au contraire*, le texte se sert d'une expression qui implique une sorte de mouvement ; et c'est ce que j'ai tâché de rendre dans ma traduction.

§ 7. *Nos philosophes*, le texte est un peu moins précis. — *La nature et la vérité*, il n'y a qu'un seul mot dans l'original. — *Que c'est le sujet*, c'est-à-dire, l'être qui a la qualité destinée à changer en la qualité contraire. — *C'est le froid*, c'est-à-dire la qualité elle-même. La distinction n'est, peut-être, pas assez marquée dans le texte ; et comme c'est sur cette distinction que repose tout le raisonnement, il aurait fallu la rendre plus apparente. Philopon a très-bien éclairci tout ce passage, bien qu'un peu longuement. — *Le froid qui devient chaud*, cette expression a quelque chose de singulier dans le texte, aussi bien que dans ma traduction. — *Des deux parts l'expression est vraie*, c'est-à-dire, soit qu'on s'adresse au sujet, soit qu'on s'adresse à la qualité même qui change.

§ 8. *Il en est de même*, c'est-à-dire qu'on peut faire la même distinction pour l'agent et le patient, qui sont identiques en genre, et qui diffèrent seulement en espèce. — *Telle personne qui échauffe telle chose*, le texte n'est pas aussi développé. — *C'est la chaleur qui échauffe*, d'une part c'est le sujet, et d'autre part

et tantôt auss', c'est le contraire qui souffre. Ainsi, c'est en regardant les choses sous ce point de vue que les uns ont prétendu que l'être qui agit et celui qui souffre doivent avoir quelque chose d'identique ; et que les autres, regardant d'un côté différent, ont prétendu que c'était tout le contraire.

§ 9. Mais le raisonnement qu'on peut faire, pour expliquer ce que c'est qu'agir et souffrir, est le même que celui par lequel on explique ce que c'est que mouvoir et être mu. Ainsi, l'expression de moteur se prend aussi en deux sens. D'abord, la chose où se trouve le principe du mouvement semble être le moteur, puisque le principe est la première des causes ; et c'est, en second lieu, le dernier terme relativement à l'objet qui est mu, et à la production de la chose. § 10. La même observation s'appli-

c'est la qualité; ou comme le texte le dit un peu plus bas, d'une part la matière, et d'autre part le contraire. — *Sous ce point de vue*, c'est-à-dire, sous le point de vue de la matière, commune tout à la fois à l'agent et au patient. — *D'un côté différent*, c'est-à-dire, aux qualités contraires qui se changent l'une dans l'autre. — *C'était tout le contraire*, voir plus haut la fin du § 3, où Aristote reproche à chacune des deux théories de n'avoir considéré qu'une partie du sujet, qui était à traiter dans son ensemble.

§ 9. *Le raisonnement qu'on peut faire*, la phrase est un peu embarrassée dans ma traduction, comme elle l'est dans le texte. Mais la pensée est claire. Agir et souffrir s'expliquent comme s'expliquent aussi mouvoir et être mû. — *L'expression de Moteur se prend aussi en deux sens*, selon qu'il s'agit du moteur premier, du moteur initial, ou bien du moteur subordonné, qui peut être le dernier et le plus proche par rapport au mobile, à l'objet mû. — *La chose*, j'ai pris cette expression, qui est aussi vague que celle du texte. — *Semble être le moteur* ou bien : « semble mouvoir. » — *Le principe est la première des causes*, c'est par la définition des deux mots de Principe et de Cause que commence le V[e] livre de la *Métaphysique*. — *Le dernier terme*, c'est-à-dire le moteur secondaire, qui est le plus rapproché du mobile.— *De la chose*, j'ai ajouté ces derniers mots. On pourrait mettre aussi : « du phénomène. »

§ 10. *La même observation*, le

que à l'agent ; et c'est ainsi que nous disons également, et que c'est le médecin qui guérit, ou que c'est le vin qu'il ordonne au malade. Rien n'empêche donc que le premier moteur, dans le mouvement qu'il donne, ne reste lui-même immobile ; parfois même il y a nécessité qu'il le soit ; mais le dernier terme doit toujours, pour mouvoir, être d'abord mu lui-même. § 11. Dans l'action aussi, le premier terme n'est pas affecté, et il est impassible ; mais il faut que le dernier terme, pour pouvoir agir, souffre aussi lui-même quelqu'action préalablement. Toutes les choses qui n'ont pas la même matière agissent sans souffrir elles-mêmes et en restant impassibles : par exemple, l'art de la médecine ; car tout en faisant la santé, elle n'éprouve aucune action de la part du corps qu'elle guérit. Mais la nourriture, en faisant la santé, souffre et éprouve elle-même aussi quelque affection ; car ou elle

texte est plus vague. En d'autres termes : « Le mot d'agent peut se prendre en un double sens, tout aussi bien que celui du moteur. » — *Qu'il ordonne au malade*, j'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables pour compléter la pensée. Le médecin est le premier moteur, la première cause de la guérison ; le vin qu'il a prescrit au malade est le moteur secondaire, et la cause subordonnée de la santé rétablie. — *Dans le mouvement qu'il donne*, il y a ici une variante sans importance, qu'ont adoptée quelques éditeurs, et qui ne vaut pas celle que j'ai conservée. — *Le dernier terme*, ou encore : « Le dernier moteur. » — *Il y a nécessité*, voir toute la théorie du premier moteur immobile dans la *Physique*, livre VIII, ch. 6, 7 et 15 de ma traduction.

§ 11. *Dans l'action aussi*, comme dans le mouvement. — *Le premier terme*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée. On pourrait traduire également : « La première cause. » — *N'est pas affecté et il est impassible*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Pour pouvoir agir*, j'ai ajouté ces mots. — *Préalablement*, même remarque. — *Qui n'ont pas la même matière*, que les choses sur lesquelles elles agissent. — *Elle n'éprouve aucune action*, le texte dit simplement : « Elle n'éprouve rien. » — *Souffre et éprouve*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Quelqu'affection*, l'expression du texte est tout à fait indéter-

est échauffée, ou elle est refroidie, ou elle éprouve telle affection différente, en même temps qu'elle agit. C'est que d'une part, la médecine est ici, en quelque sorte, comme le principe, tandis que, d'autre part, la nourriture est le dernier terme, qui touche l'organe auquel elle s'applique. Ainsi donc, toutes les choses actives qui n'ont pas leur forme dans la matière restent impassibles; et toutes celles qui ont leur forme dans la matière peuvent souffrir quelqu'action. Nous disons aussi que la matière indifféremment est la même, pour un quelconque des deux termes opposés, et nous la considérons comme étant pour eux leur genre commun. Mais ce qui peut devenir chaud doit nécessairement s'échauffer, quand l'objet qui échauffe est présent et tout proche de lui. Aussi voilà pourquoi, parmi les choses qui agissent, les unes, comme je viens de le dire, sont impassibles, et que les autres, au contraire, peuvent souffrir, et comment il en est pour les agents tout de même que pour le mouvement. Là, en effet, le moteur

minée. — *Échauffée..... refroidie*, dans le phénomène de la digestion, par lequel l'organisme se l'assimile. — *Comme le principe*, et en quelque sorte le moteur premier et initial. — *Est le dernier terme*, ici encore le texte n'est pas aussi formel. — *Qui n'ont pas leur forme dans la matière*, c'est-à-dire, qui n'ont pas la même matière que le patient sur lequel elles agissent. Cette formule est familière à Aristote, et elle ne peut faire ici de doute, d'après le commentaire de Philopon; le contexte justifie l'explication du commentateur. — *Peuvent souffrir quelqu'action*, en même temps qu'elles en exercent une sur la chose soumise à leur influence. — *Des deux termes opposés*, en d'autres termes : « Pour l'agent et pour le patient. » — *Leur genre commun*, j'ai ajouté ce dernier mot; voir plus haut, § 5. — *L'objet qui échauffe*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée. — *Comme je viens de le dire*, au commencement du § précédent. — *Le moteur primitif*, c'est-à-dire la cause, quelle qu'elle soit, qui, la première, détermine le mouvement. Je crois qu'il faut réserver l'expression de Premier moteur pour

primitif est immobile; et, ici, parmi les agents, c'est le premier acteur qui est impassible, et à l'abri de toute souffrance. § 12. Mais si l'agent est cause, tout aussi bien que le moteur, d'où vient que le principe du mouvement, le but en vue duquel se fait tout le reste, n'exerce pas lui-même d'action? Par exemple, la santé n'est pas un agent, et l'on ne pourrait l'appeler ainsi que par pure métaphore. Dès que l'agent existe, il s'ensuit que le patient qui souffre l'action devient quelque chose; mais quand les qualités sont tout acquises et présentes, le sujet n'a plus à devenir; il est déjà tout ce qu'il doit être. Les formes et les fins des choses sont, on peut dire, des qualités et des habitudes, tandis que c'est la matière qui, en tant que matière, est toute passive. Ainsi donc, le feu a sa chaleur

le principe du mouvement universel. Il ne s'agit ici que d'un mouvement particulier, auquel concourent plusieurs moteurs subordonnés les uns aux autres. — *Ici*, j'ai ajouté ce mot, pour que l'opposition fût plus marquée. — *Impassible et à l'abri de toute souffrance*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 12. *Le but en vue duquel se fait tout le reste*, ou simplement : « Le pourquoi, » comme dit le texte. — *La santé n'est pas un agent*, parce qu'elle est le but que poursuivent le médecin et le malade. Le médecin est le premier moteur, et les remèdes qu'il ordonne agissent en sous-ordre pour atteindre le but, qui est la guérison et la santé. — *Le patient qui souffre l'action*, le texte n'est pas aussi formel. — *Devient quelque chose*, c'est-à-dire, acquiert une qualité nouvelle que l'action exercée sur lui doit lui procurer — *Tout acquises et présentes*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Tout ce qu'il doit être*, j'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée. — *Les formes*, ou « les espèces. » Les formes des choses sont leur nature propre et définitive. — *Des qualités et des habitudes*, le texte a un seul mot. Les qualités et les habitudes étant choses acquises et permanentes, elles n'ont point à changer. La chose est ce qu'elle est; elle n'a plus à devenir une autre chose, en acquérant une nouvelle et différente qualité. — *Est toute passive*, attendu que c'est la matière qui reçoit successivement tous les contraires, qui se remplacent en elle tour à tour. — *A sa chaleur dans la matière*, l'expression est un peu obscure, mal-

dans la matière; et si la chaleur était quelque chose de séparable de la matière du feu, elle ne pourrait rien éprouver ni souffrir. Mais il est impossible, sans doute, que la chaleur soit séparée du feu qui échauffe; et s'il y a des choses qui soient séparées de cette manière, ce que nous venons de dire ne serait vrai que pour celles-là.

§ 13. En résumé, nous nous bornons aux considérations précédentes pour expliquer ce que c'est qu'agir et souffrir, pour faire voir à quelles choses l'un et l'autre appartiennent, par quel moyen et comment l'action et la passion se produisent.

gré les développements qui précèdent. — *De la matière du feu,* j'ai ajouté ces mots, pour compléter la pensée. — *Éprouver ni souffrir,* il n'y a qu'un mot dans le texte. — *Du feu qui échauffe,* j'ai ajouté ces mots. — *Ce que nous venons de dire,* en d'autres termes : « Ces choses seraient tout à fait impassibles, et ne pourraient être soumises à l'action de quoi que ce soit.» Voir toute cette théorie de la substance et de la forme, dans la *Physique,* livre I, ch. 8, page 473 et suivantes de ma traduction.

§ 13. *En résumé,* le texte n'est pas aussi formel; mais ce § est bien en effet le résumé de tout ce qui précède. — *Par quel moyen et comment,* cette partie spéciale de la question sera traitée également dans le chapitre qui va suivre, et même d'une manière toute spéciale, et plus développée qu'ici.

CHAPITRE VIII.

Réfutation de la théorie qui suppose que l'action et la passion s'exercent dans les substances matérielles par les pores. Opinion des anciens philosophes; citation d'Empédocle; Leucippe et Démocrite sont plus près de la vérité. L'unité de l'être est impossible, ainsi que son immobilité. Étranges aberrations des anciens philosophes. Exposé de la théorie de Leucippe; exposé de celle d'Empédocle; ses rapports et ses différences avec celle de Leucippe. Citation du *Timée* de Platon; comparaison de Platon et de Leucippe. Quelques objections contre la théorie de Platon, contre la théorie de l'unité, et celle des atomes. Impossibilité d'admettre l'existence des atomes et de comprendre d'où leur est venu le mouvement; la vision à travers les milieux devient inexplicable. — Fin de la réfutation de la théorie qui explique par les pores l'action et la passion dans les choses.

§ 1. Exposons encore une fois comment les deux phénomènes de l'action et de la passion sont possibles. Parmi les philosophes, les uns pensent que, quand une chose souffre passivement un effet quelconque, c'est que l'agent qui produit l'effet en dernier ressort et principalement, pénètre dans cette chose par certains pores ou conduits. C'est ainsi, disent-ils, que nous voyons, que nous enten-

Ch. VIII, § 1. *Encore une fois*, ou peut-être aussi : « d'un autre point de vue. » — *Les deux phénomènes de l'action et de la passion.* le texte n'est pas aussi développé; j'ai cru devoir être plus précis, surtout au début d'un chapitre. — *Les uns*, c'est d'Empédocle qu'il s'agit, comme l'indique le § suivant.—*Souffre passivement un effet quelconque*, le texte est plus concis. — *En dernier ressort*, voir plus haut, ch. 7, §§ 10 et 11. — *Et principalement*, parce qu'il agit par un contact direct et immédiat. — *Certains pores ou conduits*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. *Conduits* n'est d'ailleurs que la traduction latine du mo-

dons, et que nous percevons toutes nos autres perceptions des sens. Si, de plus, les objets peuvent être vus au travers de l'air, de l'eau et des corps diaphanes, c'est que ces corps ont des pores qui sont invisibles, à cause de leur petitesse, mais d'ailleurs fort serrés et rangés régulièrement en ordre; plus les corps sont diaphanes, plus ils ont de ces pores en grand nombre. § 2. C'est ainsi que des philosophes se sont expliqué les choses, comme l'a fait, par exemple, Empédocle. Mais on n'a point borné cette théorie à l'action et à la souffrance, et l'on a même prétendu que les corps ne se mélangeaient entr'eux que quand leurs pores étaient réciproquement commensurables. Leucippe et Démocrite ont tracé ici mieux que personne le vrai chemin; et ils ont tout expliqué d'un seul mot, en prenant le point de départ réel qu'indique la nature. En effet, quelques anciens ont cru que l'être est nécessairement un et immobile. Selon eux, le vide n'existe pas,

grec *Poroi.* — *Percevons..... Perceptions,* cette répétition de mots est dans l'original. — *Régulièrement en ordre,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Ces corps,* ou « ces éléments. » Le texte est tout à fait indéterminé.

§ 2. *Comme l'a fait, par exemple, Empédocle,* à qui il faut attribuer l'opinion anonyme qui a été exposée dans le § précédent. — *A l'action et à la souffrance,* le texte dit précisément : « Aux agents et aux patients, » aux choses qui agissent ou qui souffrent l'action. — *Réciproquement commensurables*, c'est-à-dire que les deux corps peuvent entrer l'un dans l'autre, de manière à ce qu'il en résulte un véritable mélange. Philopon cite le vin et l'eau, dont les pores sont commensurables, selon lui, puisque ces deux liquides se mêlent. Au contraire, les pores du feu et ceux du bois n'étant pas commensurables, le feu détruit le bois, mais ne se mêle pas avec lui. — *Mieux que personne,* je tire ce sens du commentaire de Philopon. — *Le point de départ réel qu'indique la nature,* le texte pas tout à fait aussi précis. — *Quelques anciens,* il s'agit de Parménide et de l'école d'Élée, comme le dit Philopon. — *Selon eux,* j'ai ajouté ces mots, qui sont impliqués dans la tournure du texte. Jusqu'à la fin du §, c'est l'opinion de

et il ne peut pas y avoir de mouvement dans l'univers, puisqu'il n'y a pas de vide séparé des choses. Ils ajoutaient qu'il ne peut pas non plus y avoir de pluralité, du moment qu'il n'y a pas de vide qui divise et isole les choses ; que, du reste, prétendre que l'univers n'est pas continu, mais que les êtres qui le composent se touchent, tout séparés qu'ils sont, cela revient à dire que l'être est multiple et n'est pas un, et qu'il y a du vide ; que si l'être est absolument divisible en tous sens, dès-lors, il n'y a plus d'unité pour quoi que ce soit, de sorte qu'il n'y a pas davantage de pluralité, et que le tout est entièrement vide ; que si l'on suppose que l'univers soit mi-partie d'une façon et mi-partie de l'autre, cette explication, disent-ils, ressemble par trop à une hypothèse toute gratuite ; car alors, jusqu'à quel point et pourquoi telle partie de l'univers est-elle ainsi et est-elle pleine, tandis que telle

Parménide et de l'École d'Élée, qui, d'ailleurs, est exposée d'une manière assez embarrassée et assez obscure. Voir une discussion analogue et une réfutation de Parménide et de Mélissus, dans la *Physique*, livre I, ch. 2 et suivants, pages 433 de ma traduction. — *Il ne peut pas y avoir de mouvement*, cette théorie sur les rapports du vide et du mouvement, est formellement attribuée à Mélissus, dans la *Physique*, livre IV, ch. 8, § 5, page 189 de ma traduction. — *Séparé des choses*, j'ai ajouté les deux derniers mots. — *Ils ajoutaient*, ces mots ne sont pas expressément dans le texte ; mais ce sens ressort de la tournure de la phrase. — *Qu'il n'y a pas de vide*, le texte n'est pas aussi formel. — *Qui divise et isole*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *N'est pas continu*, et un, comme le prétendait l'école d'Élée. — *Tout séparés qu'ils sont*, le texte n'est pas aussi précis. — *Si l'être est absolument divisible*, alors il se réduit à rien, par la division même poussée jusqu'à l'infini. — *Il n'y a plus d'unité pour quoi que ce soit*, en d'autres termes, l'unité des individus disparaît avec les individus eux-mêmes ; et comme il n'y a plus dès lors de pluralité possible, tout est vide. — *Mi-partie d'une façon*, c'est-à-dire que dans une partie du monde il y a continuité ; et vide, dans l'autre. — *Disent-ils*, j'ai ajouté ces mots, pour montrer que c'est la suite

autre partie est divisée ? Et de cette façon, on arrive également, selon eux, à soutenir nécessairement qu'il n'y a pas de mouvement dans l'univers.

§ 3. C'est en partant de ces théories, en bravant et en dédaignant le témoignage des sens, sous prétexte qu'on doit suivre uniquement la raison, que quelques philosophes en sont venus à croire que l'univers est un, immobile et infini ; car autrement, la limite, selon eux, ne pourrait que confiner au vide.

§ 4. Telles sont donc les théories de ces philosophes, et telles sont les causes qui les ont poussés à comprendre ainsi la vérité. Sans doute, si l'on s'en tient à de purs raisonnements, ceux-là semblent acceptables ; mais, si l'on veut considérer les faits, c'est presqu'une folie que de soutenir de pareilles opinions ; car, il n'y a pas de fou qui soit allé jusqu'à ce point d'aberration, de trouver que le

des objections de Parménide et de ses disciples. — *Selon eux*, même remarque. — *Qu'il n'y a pas de mouvement dans l'univers*, ce qui est le principe essentiel de l'école d'Élée : l'être est un et immobile. Voir la réfutation de cette théorie, dans la *Physique*, livre I, ch. 2 et suivants, page 433 de ma traduction.

§ 3. *En bravant et en dédaignant le témoignage des sens*, il faut remarquer ces fortes expressions qui recommandent si vivement la méthode d'observation contre les théories purement logiques ; voir aussi le § suivant. — *Quelques philosophes*, Parménide, et en général l'école d'Élée. — *Autrement..... selon eux*, j'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables, pour éclaircir la pensée. Ce passage d'ailleurs reste obscur, et je ne vois pas que Philopon l'ait expliqué dans son commentaire, sans doute parce qu'il n'y voyait aucune difficulté.

§ 4. *La vérité*, il eût peut-être mieux valu dire : « La réalité. » — *A de purs raisonnements*, le texte n'est pas tout à fait aussi affirmatif. — *Ceux-là semblent acceptables*, ou bien encore : « les choses semblent se passer ainsi. » — *Si l'on veut considérer les faits*, voir, sur la méthode d'observation chez les anciens et spécialement dans Aristote, ma Préface à la *Météorologie*, pages XLVI et suivantes. — *C'est presqu'une folie*, il est difficile de blâmer avec plus d'énergie les théories pu-

feu et la glace sont une seule et même chose. Mais confondre les choses belles en soi avec celles qui ne nous le paraissent que par l'usage, sans trouver, d'ailleurs, aucune différence entr'elles, ce ne peut être que le résultat d'un véritable égarement d'esprit.

§ 5. Quant à Leucippe, il se croyait en possession de théories qui, tout en s'accordant avec les faits attestés par les sens, ne devaient pas compromettre, selon lui, ni la production ni la destruction, ni le mouvement ni la pluralité des êtres. Mais, après cette concession faite à la réalité des phénomènes, il en fait d'autres à ceux qui admettent l'unité de l'être, sous prétexte qu'il n'y a pas de mouvement possible sans le vide, et il accorde que le vide est le non-être, et que le non-être n'est rien de ce qui est. Ainsi, d'après lui, l'être, proprement dit, est excessivement nombreux ; l'être, ainsi entendu, ne peut pas être un ;

rement spéculatives de l'école d'Élée. — *Les choses belles en soi*, ce passage, que n'a pas commenté non plus Philopon, offre de l'obscurité. Le mot du texte, que j'ai rendu par *belles en soi*, est un peu équivoque ; et il peut signifier tout aussi bien les choses bonnes que les choses belles. La critique serait encore plus vive, et Aristote reprocherait à l'école d'Élée de détruire toute morale, en confondant le mal et le bien. C'est là le sens qu'ont adopté quelques commentateurs modernes.

§ 5. *Quant à Leucippe*, voir, pour les opinions de Leucippe et de Démocrite sur le vide, la *Physique*, livre IV, ch. 8, § § 3 et suivants, page 187 de ma traduction. D'ailleurs, Aristote semble ici faire plus de cas de Leucippe que dans la *Physique*, où il dit de lui et de son maître : « qu'ils n'ont pas même posé le pied « sur le seuil de la question. » — *Selon lui*, j'ai ajouté ces mots, pour compléter la pensée. — *Ni le mouvement, ni la pluralité*, en un mot, tout ce que les sens nous attestent comme des réalités évidentes. — *Faite à la réalité des phénomènes*, le texte n'est pas aussi formel. — *Le non-être n'est rien de ce qui est*, il semble que c'est une pure tautologie ; mais elle est dans le texte. — *D'après lui*, j'ai ajouté ces mots. — *Est excessivement nombreux*, je crois que c'est là la leçon véritable, et elle est d'accord avec le contexte. D'autres

et, loin de là, ces éléments sont en nombre infini, et sont seulement invisibles à cause de la ténuité extrême de leur volume. Leucippe ajoute que ces particules se meuvent dans le vide, car il admet le vide, et qu'en se réunissant, elles causent la production des choses, et qu'en se dissolvant, elles en causent la destruction; que les choses agissent ou souffrent, selon qu'elles se touchent mutuellement, et qu'ainsi, elles ne sont pas une seule et même chose; et que, se combinant et s'entrelaçant les unes aux autres, elles produisent tout l'univers. Leucippe en conclut que jamais la pluralité ne saurait sortir de la véritable unité, pas plus que l'unité ne peut venir davantage de la vraie pluralité, et que tout cela est absolument impossible, de part et d'autre. Enfin, de même qu'Empédocle et quelques autres philosophes, qui prétendent que dans les choses l'action qu'elles souffrent et subissent s'exerce par le moyen des pores, Leucippe croit de même que toute altération et toute souffrance des choses ont lieu de cette même manière, la dissolution et la destruction se produisant par le moyen du vide, et l'accroissement se faisant, également, par le moyen

manuscrits portent : « excessivement « plein, tout à fait plein. » Il n'y a que le changement d'une seule lettre. — *Ces éléments*, j'ai dû préciser ici l'expression plus que ne le fait le texte, qui a un pluriel neutre tout à fait indéterminé. — *La ténuité extrême de leur volume*, ce sont les atomes, admis aussi par Démocrite, maître de Leucippe. — *Leucippe ajoute*, le texte n'est pas aussi précis; mais le sens que je donne résulte de la tournure même de la phrase grecque. — *Une seule et même chose*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Tout l'univers*, j'ai ajouté ces mots, afin de ne pas répéter ce qui est déjà dit un peu plus haut. — *Leucippe en conclut*, le texte n'est pas aussi formel. — *Qu'elles souffrent et subissent*, il n'y a qu'un mot dans le texte. — *Par le moyen des pores*, voir plus haut, § 1. — *Par le moyen du vide*, répétition de ce qui a été

des particules solides, qui entrent dans les choses.

§ 6. Pour Empédocle, il doit tenir nécessairement à peu près le même langage que Leucippe; car il dit qu'il doit y avoir des particules solides et indivisibles, si les pores ne sont pas absolument continus. Or, cette continuité des pores est impossible; car alors, il ne pourrait y avoir rien de solide, si ce n'est les pores; et tout, sans exception, ne serait plus que du vide. Donc, il faut, selon Empédocle, que les particules qui se touchent soient indivisibles, et que les intervalles seuls qui les séparent soient vides; et c'est là ce qu'il appelle les pores. Or, ces opinions sont aussi celles de Leucippe sur l'action et la passion dans les choses.

§ 7. Telles sont les explications qu'on a données sur la façon dont les choses sont tantôt actives et tantôt passives. Ainsi, l'on voit ce qu'il en est réellement pour ces philosophes, et comment ils s'expriment à cet égard, en

dit, un peu plus haut, dans le même §. — *Qui entrent,* ou encore « qui « s'insinuent. »

§ 6. *Pour Empédocle,* voir plus haut, § 2, où Empédocle paraît être mis, pour cette théorie, au-dessous de Démocrite et de Leucippe. — *Des particules solides et indivisibles,* et en ce sens, Empédocle se rapproche du système des atomes. — *Ne sont pas absolument continus,* c'est-à-dire, se touchant immédiatement les uns les autres; mais l'idée même de pores suppose nécessairement des cloisons solides, qui les séparent et les isolent les uns des autres. — *Cette continuité des pores,* le texte n'est pas aussi formel, et l'expression dont il se sert est indéterminée. Le sens d'ailleurs ne peut être douteux. — *Si ce n'est les pores,* ou peut-être mieux: « à côté des pores. » — *Selon Empédocle,* j'ai ajouté ces mots. — *Qui se touchent,* et font en quelque sorte les cloisons des pores. — *Seuls,* ce mot n'est pas dans le texte; mais il m'a paru utile pour compléter la pensée. — *Sont aussi celles de Leucippe,* conclusion et répétition de ce qui est dit au début même du §.

§ 7. *Tantôt actives et tantôt passives,* ou bien encore: « agissent et souffrent. » — *Ces philosophes,* ceci

soutenant des systèmes qui sont à peu près d'accord avec les faits.

§ 8. Mais, dans les théories d'autres philosophes, tels qu'Empédocle, on aperçoit moins nettement comment ils conçoivent la production, la destruction, l'altération des choses, et la manière dont ces phénomènes ont lieu. Ainsi pour les uns, les éléments primitifs des corps sont indivisibles; ils ne diffèrent entr'eux que par les formes, et c'est de ces éléments que les corps sont primitivement composés, et c'est en eux que, définitivement, ils se dissolvent. Mais, quant à Empédocle, on voit bien assez clairement qu'il pousse la production et la destruction des choses jusqu'aux éléments eux-mêmes. Du reste comment peut se produire et se détruire la grandeur compacte de ces éléments? C'est ce qui n'est pas du tout clair dans son système; c'est, en outre, ce qu'il ne saurait expliquer, puisqu'il nie que le feu même soit un élément, ainsi qu'il nie également l'existence de tous les autres. Platon a soutenu la même thèse dans le *Timée;* car, tant s'en faut que Platon s'exprime sur ce point comme Leucippe, que

s'applique plus spécialement à Leucippe et à Démocrite. — *A peu près d'accord avec les faits*, voir plus haut, § 4.

§ 8. *Tels qu'Empédocle*, ceci semble un peu contredire ce qui a été dit au § 6, où les opinions d'Empédocle sont présentées comme très-voisines de celles de Leucippe, qu'on approuve. — *Pour les uns*, c'est-à-dire, pour les philosophes autres qu'Empédocle. — *Sont indivisibles*, ce sont les atomes. — *Que les corps sont primitivement composés*, répétition de ce qui précède. — *La grandeur*, quelle qu'elle soit; c'est-à-dire, infiniment petite, puisqu'il s'agit des atomes. — *Que le feu même soit un élément*, voir plus loin livre II, ch. 3, § 6, l'opinion d'Empédocle sur le feu, qui, selon lui, est mélangé, et n'est pas, par conséquent, un élément véritable. — *Platon a soutenu la même thèse*, le texte est moins formel. — *Dans le Timée*, voir la traduction de M. V. Cousin,

l'un admet que les indivisibles sont des solides, et l'autre, qu'ils ne sont que des surfaces; que l'un soutient que tous les solides indivisibles sont déterminés par des figures dont le nombre est infini, et l'autre, qu'ils ont des figures finies et précises. Le seul point où tous les deux s'accordent, c'est qu'ils admettent l'existence des indivisibles, et leur limitation par des figures.

§ 9. Si c'est bien de là en effet que viennent les productions et les destructions des choses, il y aurait dès lors, pour Leucippe, deux manières de les concevoir, le vide et le contact. C'est ainsi, selon lui, que chaque chose serait distincte et divisible. Mais, pour Platon au contraire, il n'y a que le contact tout seul, puisqu'il rejette l'existence du vide. Nous avons parlé, dans nos recherches antérieures, du système des surfaces indivisibles; et quant aux solides indivisibles, ce n'est pas le lieu ici d'examiner plus longuement les conséquences de cette théorie, que nous laisserons de côté pour le moment.

pages 161 et 167, et suivantes. — *Que des surfaces,* Platon ne le dit peut-être pas aussi expressément; mais c'est la conséquence nécessaire de ses théories. — *Finies et précises,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Le seul point où tous les deux s'accordent,* le texte n'est pas aussi formel. — *L'existence des indivisibles,* il ne paraît pas que Platon admette le système des atomes aussi complétement qu'Aristote semble le dire ici.

§ 9. *Les destructions,* « ou séparations. » Le mot du texte n'est pas plus déterminé. — *Selon lui,* j'ai ajouté ces mots. — *Serait distincte et divisible,* j'ai mis ces deux mots pour rendre toute la force du seul que le texte emploie. — *Que le contact tout seul,* c'est-à-dire que les surfaces, en se touchant, finissent par composer des corps. Je ne sais si c'est bien là le sens de la théorie Platonicienne. — *Dans nos recherches antérieures,* voir le Traité du ciel, livre III, ch. 1, § 14, et surtout ch. 7 et 8, où la théorie de Platon est réfutée tout au long. — *Des surfaces indivisibles,* c'est le système Platonicien. — *Aux solides indivisibles,* c'est le système des atomes adopté par Leucippe et Démocrite. — *Les conséquences de cette théorie.* ... le

§ 10. Mais en nous permettant une légère digression, nous dirons que, nécessairement, dans ces systèmes, tout indivisible doit être impassible ; car il ne saurait être passif et souffrir aucune action que par le vide, qu'on n'admet pas ; et il ne peut produire non plus aucune action sur quoi que ce soit, puisqu'il ne peut être, par exemple, ni dur, ni froid. Certainement, il est absurde de se borner à accorder la chaleur uniquement à la forme sphérique ; car dès lors, il y a nécessité aussi que la qualité contraire, c'est-à-dire le froid, appartienne à quelqu'autre figure que la sphère. Mais si ces deux qualités existent dans les choses, je veux dire la chaleur et le froid, il serait absurde de croire que la légèreté et la pesanteur, la dureté et la mollesse, n'y peuvent pas être également. Je reconnais que Démocrite prétend que chaque indivisible peut être plus pesant, s'il est plus considérable, de telle sorte qu'évidemment aussi il pourra être plus chaud.

§ 11. Mais il est impossible que, étant ainsi qu'on le dit, ces indivisibles ne subissent pas d'influence les uns de la part des autres, et que, par exemple, ce qui est médiocre-

texte n'est pas aussi développé. § 10. *Dans ces systèmes*, j'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables pour compléter la pensée, et qu'autorise le commentaire de Philopon. — *Qu'on n'admet pas*, même observation. — *Il est absurde*, cette expression sévère est répétée plusieurs fois dans tout ce passage ; mais elle est aussi souvent dans le texte que dans ma traduction. — *Uniquement à la forme sphérique*, voir le *Timée de Platon*, traduction de M. V. Cousin, pages 153, 167 et suivantes. Timée n'est peut-être pas d'ailleurs aussi affirmatif que le prétend Aristote. — *S'il est plus considérable*, le texte est ici assez obscur à cause de sa concision. Il semble d'ailleurs que tous les atomes devraient être égaux entr'eux, et que l'un ne doit pas être plus pesant que l'autre. § 11. *Ainsi qu'on le dit*, le texte est moins développé. — *Ne subissent pas d'influence*, ou ne souffrent pas. — *Ce qui est médiocrement*

ment chaud ne subisse pas d'influence de la part de ce qui a une chaleur infiniment plus forte. Mais si le dur subit une influence, le mou doit aussi en subir une ; car on ne dit d'une chose qu'elle est molle qu'en pensant à une action qu'elle peut souffrir, puisque le corps mou est précisément celui qui cède aisément à la pression.

§ 12. D'ailleurs il n'est pas moins absurde de n'admettre dans les choses absolument rien que la forme ; et, si l'on admet la forme, de n'en supposer qu'une seule, soit, par exemple, le froid, soit la chaleur ; car il ne peut pas y avoir une seule et même nature pour ces deux phénomènes opposés.

§ 13. Il y a une égale impossibilité, il est vrai, à supposer que l'être, en restant un, puisse avoir plusieurs formes ; car étant indivisible, il éprouverait ses affections diverses dans le même point. Par conséquent, il aurait beau souffrir, et, par exemple, être refroidi, par celà même il produirait aussi quelqu'autre action, ou il souffrirait même quelqu'autre affection quelconque.

chaud, c'est le fait bien connu de l'équilibre de température. Deux corps inégalement chauds le deviennent également, en agissant l'un sur l'autre. — *Mais si le dur subit une influence*, le texte n'est pas aussi développé. — *Qui cède aisément à la pression*, voir la *Météorologie*, livre IV, ch. 4, §§ 6 et suiv., p. 298 de ma traduction.

§ 12. *Mais il n'est pas moins absurde*, cette critique s'adresse sans doute plus spécialement à Platon. — *La forme*, cette expression est prise ici dans un sens assez remarquable, puisque, d'après le contexte, il est clair que la forme veut dire aussi la propriété. Le chaud et le froid, en effet, sont des propriétés, et ne sont pas des formes, à proprement parler. — *Pour ces deux phénomènes opposés*, j'ai ajouté ce dernier mot.

§ 13. *En restant un*, le texte n'est pas aussi formel. — *Ses affections diverses*, j'ai ajouté ce dernier mot. — *Dans le même point*, le texte se sert d'un mot tout à fait indéterminé : j'ai dû être plus précis. — *Il produirait aussi quelqu'autre action*, la pensée n'est pas très-claire ; et elle aurait exigé un peu plus de développements. — *Quelqu'autre affection*

§ 14. On pourrait faire les mêmes remarques pour toutes les autres affections ; car soit qu'on admette des solides indivisibles, soit qu'on admette des surfaces indivisibles, les conséquences sont les mêmes, puisqu'il n'est pas possible que les indivisibles soient, tantôt plus rares, et tantôt plus denses, s'il n'y a pas de vide dans les indivisibles.

§ 15. Il est tout aussi absurde de supposer que de petits corps sont indivisibles, et que de grands corps ne le sont pas. Dans l'état présent des choses, la raison comprend, en effet, que les corps plus grands peuvent se broyer bien plus aisément que les petits, attendu qu'ils se dissolvent sans peine, précisément parce qu'ils sont grands, et qu'ils touchent et se heurtent à beaucoup de points. Mais pourquoi les indivisibles se trouveraient-ils absolument dans les petits corps plutôt que dans les grands ?

§ 16. De plus, tous ces solides ont-ils une seule et

quelconque, ici encore ma traduction est plus précise que l'original.

§ 14. *Des solides indivisibles*, c'est le système de Leucippe et de Démocrite. — *Des surfaces indivisibles*, c'est le système de Platon ; voir, plus haut, § 9. — *Que les indivisibles*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée. — *Dans les indivisibles*, c'est la tournure même du texte.

§ 15. *De petits corps*, les atomes sont supposés d'une ténuité extrême, qui les soustrait à nos observations ; et l'on en conclut qu'ils sont indivisibles, parce qu'ils sont trop petits pour être divisés. — *Dans l'état présent des choses*, le texte dit : « maintenant ». — *Se dissolvent*, ce serait plutôt : « Se partagent. » — *Et qu'ils touchent et se heurtent à beaucoup de points*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Absolument*, il n'y a que ce seul mot dans le grec ; l'expression est trop concise, et il fallait la développer davantage pour qu'elle fût claire. Si les atomes sont indivisibles par leur nature, leur petitesse et leur grandeur n'y font rien. Soit grands, soit petits, ils restent indivisibles et tels que la nature les a faits.

§ 16. *De plus*, autre objection, après toutes les précédentes. — *Tous les solides*, réputés des atomes ou corpuscules indivisibles. — *Les*

même nature, ou bien diffèrent-ils les uns des autres, les uns étant de feu, et les autres, de terre selon leur masse? S'il n'y a qu'une seule et même nature pour tous, quelle cause peut les avoir divisés? Ou bien, pourquoi, en se touchant, ne se réunissent-ils pas tous, par leur contact, en une seule et même masse, comme de l'eau quand elle touche de l'eau? La dernière eau ajoutée ne diffère en rien de celle qui la précédait. Mais si ces indivisibles sont différents les uns des autres, alors que sont-ils? Evidemment, il faut admettre que ce sont là les principes et les causes des phénomènes, bien plutôt qu'ils n'en sont les simples formes; et d'autre part, si l'on dit qu'ils diffèrent de nature, ils peuvent alors, en se touchant mutuellement, agir ou souffrir les uns par les autres.

§ 17. Bien plus, quel sera le moteur qui les mettra en mouvement? Si ce moteur est différent d'eux, alors l'indi-

uns étant de feu, selon qu'il semble résulter spécialement des théories émises dans le *Timée.* — *Peut les avoir divisés,* ou « séparés les uns des autres. » Ici la division ou la séparation semblerait devoir se réduire aussi à une simple dissemblance. — *Par leur contact,* ou « après s'être touchés mutuellement. » — *Une seule et même masse,* l'expression du texte est tout à fait indéterminée. — *Comme de l'eau,* la comparaison est très-claire du moins, et l'eau se réunit à l'eau sans la moindre peine. Les atomes devraient se réunir ainsi les uns aux autres, par suite de leur identité naturelle. — *La dernière eau,* c'est l'expression même du texte. — *Ajoutée,* ce mot n'est pas dans le grec. — *Alors que sont-ils?* question adressée au système de Platon et à celui de Leucippe, à qui Aristote veut sans doute reprocher de n'avoir pas assez insisté sur ce point. — *Les simples formes,* admises dans les théories platoniciennes, et dans celles de Démocrite et Leucippe. — *Si l'on dit,* le texte n'est pas aussi formel. — *Agir ou souffrir,* tandis que, dans les doctrines que combat Aristote, on regarde les atomes comme impassibles; voir, plus haut, § 10.

§ 17. *Quel sera le moteur qui les mettra en mouvement,* le texte n'est pas aussi développé. — *Est différent d'eux,* c'est-à-dire, s'il est étranger et extérieur. — *L'indivisible est passif,* le texte emploie le singulier;

visible est passif. Si chaque indivisible se meut lui-même, ou il deviendra divisible, moteur en une partie, et mobile dans une autre, ou bien les contraires coexisteront dans la chose. La matière alors sera une, non pas seulement numériquement, mais aussi en puissance.

§ 18. Ceux donc qui prétendent que les modifications subies par les corps se produisent par le mouvement des pores, doivent prendre garde ; car s'ils admettent que le phénomène a lieu même quand les pores sont pleins, ils leur prêtent alors un rôle bien inutile, puisque, si le corps, en cet état, souffre de la même façon, on peut supposer que, sans avoir de pores, et étant lui-même continu, il pourrait tout aussi bien souffrir tout ce qu'il souffre.

§ 19. Mais comment la vision pourrait-elle se produire

mais le pluriel eût peut-être valu mieux, puisqu'il s'agit des atomes. L'indivisible devient passif, en tant qu'il reçoit et subit le mouvement que lui communique le moteur. — *Si chaque indivisible se meut*, sans recevoir le mouvement du dehors. — *Moteur en une partie, mobile en une autre*, il a été démontré dans la *Physique* que le moteur qui se donne le mouvement spontané à lui-même, doit être conçu comme ayant deux parties, dont l'une reçoit le mouvement de l'autre qui le lui donne, tout en restant elle-même immobile ; voir la *Physique*, livre VIII, ch. 6, § 5, page 601 de ma traduction. — *Dans la même chose*, ce qui est impossible, puisque les contraires ne peuvent exister, au même instant, dans le même objet, et qu'ils doivent se succéder. — *Numériquement*, ou individuellement. — *Mais aussi en puissance*, c'est-à-dire qu'elle pourrait tout à la fois éprouver les contraires. Le terme de *puissance* n'a pas tout à fait ici son sens habituel.

§ 18. *Doivent prendre garde*, le texte n'est pas aussi précis ; mais j'ai cru devoir diviser la phrase et la pensée, afin de les rendre plus claires. — *Même quand les pores sont pleins*, ou « sont remplis, » par les matières qui peuvent les traverser, pour agir sur les corps et les modifier d'une façon quelconque. — *Souffre de la même façon*, et subit l'action qu'il subirait même sans avoir de pores, ou si les pores étaient vides. — *Tout ce qu'il souffre*, j'ai ajouté ces mots.

§ 19. *La vision à travers des milieux*, et comme il est dit plus bas, « à travers des corps diaphanes, » les.

de la façon dont on l'explique dans ce système? Il n'est pas plus possible en effet qu'elle passe par les contacts au travers des objets diaphanes, qu'au travers des pores, si ces pores sont tous pleins. Où sera donc la différence d'avoir ou de ne point avoir de pores, puisque tout sera plein également? Que si ces pores même sont supposés vides, et s'il doit y avoir des corps en eux, alors se représenteront les mêmes difficultés. Mais si l'on suppose que les pores ont de si petites dimensions qu'ils ne puissent plus recevoir un corps quelconque, c'est une opinion ridicule de s'imaginer que le petit est vide, et que le grand ne l'est pas, quelle que soit son étendue, et d'aller croire que le vide soit autre chose que la place du corps, de telle sorte qu'évidemment, il faudrait que le vide fût toujours en volume égal au corps lui-même.

§ 20. En un mot, il est bien inutile de supposer des

quels sont supposés avoir des pores par où passe la lumière. — *Par les contacts*, j'ai conservé l'expression du texte, qui ne laisse pas que d'être assez obscure. Le commentaire de Philopon ne l'éclaircit pas. Il faut peut-être comprendre que la lumière ne ferait que toucher la surface des corps diaphanes, et les traverserait ainsi. — *Si ces pores sont tous pleins*, d'un corps que la lumière serait forcée de chasser devant elle, pour prendre sa place et traverser le corps diaphane. — *D'avoir ou de ne point avoir*, le texte n'a pas cette alternative, qui m'a semblé indispensable pour éclaircir la pensée. — *Puisque tout sera plein également*, soit par la continuité du corps lui-même, soit par la réplétion des pores. — *Ces pores*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée. — *Les mêmes difficultés*, qu'on vient d'exposer; et l'on dira, pour les corpuscules renfermés dans les pores, ce qu'on disait d'abord des pores eux-mêmes. — *Que le petit est vide*, j'ai conservé la tournure du texte; le *petit* signifie ici le corps qui a peu de développement. — *Que le vide soit autre chose*, la pensée est un peu obscure, et je n'ai rien trouvé dans le commentaire de Philopon qui l'éclaircit suffisamment.

§ 20. *En un mot*, c'est le résumé de la discussion précédente; et Aristote conclut que la théorie de l'action et de la passion n'a pas besoin de

pores. Si une chose n'agit pas par son contact sur une autre, elle n'agira pas davantage parce qu'elle traversera des pores; et si c'est par le contact qu'elle agit, alors, même sans pores, les choses agiront ou souffriront l'action toutes les fois que la nature les aura mises, l'une envers l'autre, dans une relation de ce genre.

§ 21. On voit enfin, par tout ceci, qu'imaginer des pores dans le sens où quelques philosophes les ont compris, c'est une erreur complète ou une hypothèse bien vaine. Les corps étant absolument divisibles en tous sens, il est ridicule de supposer des pores, puisque, en tant que les corps sont divisibles, ils peuvent toujours se séparer.

CHAPITRE IX.

Détails nouveaux sur la théorie de la production des choses et de leurs propriétés actives et passives ; actions qui se produisent au contact et à distance; explication insuffisante de Démocrite, transformation des corps changeant d'état sans changer de place. Fin de la théorie de l'action et de la passion.

§ 1. Quant à nous, remontant au principe que nous avons si souvent énoncé, reprenons l'explication de la

l'hypothèse des pores, imaginée par quelques philosophes. — *Sur une autre,* j'ai ajouté ces mots. — *Si c'est par le contact qu'elle agit,* c'est-à-dire, en touchant directement la chose sur laquelle son action doit s'exercer. — *La nature les aura mises,* le texte n'est pas aussi précis.

§ 21. *C'est une erreur,* résumé de toute cette discussion. — *Absolument divisibles en tous sens,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte.— *Se séparer,* et se faire des pores, comme l'explique Philopon.

Ch. IX, § 1. *Le principe que nous avons si souvent énoncé,* à savoir la

manière dont la production, l'action et la souffrance ont lieu dans les choses. Si, en effet, une chose a telle propriété tantôt en simple puissance, tantôt en réalité, en entéléchie, et si naturellement elle peut souffrir dans telle de ses parties, et ne pas souffrir dans telle autre, mais que, pour sa totalité, elle souffre dans la proportion même où elle a cette propriété, il est clair qu'elle souffrira plus ou moins selon que cette propriété sera plus ou moins forte en elle. C'est en ce sens surtout qu'on pourrait plus aisément admettre l'existence des pores ; ils seraient ainsi dans les corps, comme, dans les métaux, s'étendent quelquefois des veines continues de la matière susceptible d'une certaine affection.

§ 2. Ainsi tant que la chose est homogène et qu'elle est une, elle est impassible. Il en est encore de même, quand

distinction de la puissance et de l'acte, qui est rappelée dans les lignes suivantes. — *En simple puissance*, j'ai ajouté le mot *Simple*. — *En réalité, en entéléchie*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. La distinction de la puissance et de l'acte est un des principes fondamentaux du péripatétisme ; mais on peut trouver que l'application n'en est pas ici très-claire, ni même très-utile, pour expliquer la théorie des pores. — *Et si naturellement....*, j'ai laissé à la phrase grecque toute sa longueur, pour ne pas changer la tournure de l'original. — *Qu'on pourrait plus aisément admettre*, l'expression du texte n'est pas aussi précise, bien que celle dont je me sers moi-même ne soit pas encore aussi nette que je l'aurais voulu. — *Ils seraient ainsi dans les corps*, à vrai dire, ce ne seraient plus des pores ; ce seraient seulement certaines parties de la matière du corps, plus susceptibles que d'autres d'éprouver telle ou telle affection.— *Comme dans les métaux*, l'observation d'ailleurs est vraie ; et il n'y a personne qui ne l'ait faite. — *Susceptible d'une certaine affection*, le texte n'est pas aussi précis.

§ 2. *Que la chose est homogène et qu'elle est une*, en d'autres termes, qu'elle n'est pas dans les conditions voulues pour subir ou produire une action, la chose ne pouvant agir sur elle-même, et le semblable ne pouvant agir sur le semblable, ni souffrir par lui. — *Elle est impassible*, à l'abri de toute action et de toute souffrance

les choses ne se touchent pas entr'elles, ou n'en touchent pas d'autres qui peuvent, par leur nature, agir ou souffrir ; je veux dire, par exemple, que non-seulement le feu échauffe au contact, mais qu'il échauffe aussi à distance ; car le feu échauffe l'air, et l'air échauffe le corps, parce que l'air peut, par sa nature, à la fois agir et souffrir.

§ 3. Mais quand on dit qu'une chose peut souffrir dans une de ses parties et peut ne pas souffrir dans une autre, on doit expliquer ce qu'on entend par là, après la définition donnée dans le principe. Si en effet, la grandeur n'est pas absolument divisible en tous sens, mais qu'il y ait quelque chose, corps ou surface, qui soit indivisible en elle, il s'ensuivrait qu'il n'y a plus de grandeur qui puisse être totalement passive. Mais il n'y aurait plus rien non plus qui pût être continu. Or, si c'est là une erreur et que tout corps soit toujours divisible, il n'importe plus que le corps soit divisé réellement, et comme tel susceptible de contacts, ou qu'il soit simplement divisible ; car du moment qu'il peut

venant d'elle-même. — *Ne se touchent pas entr'elles*, immédiatement. — *Ou n'en touchent pas d'autres*, qui servent alors comme d'intermédiaires pour arriver jusqu'à la chose sur laquelle doit s'exercer l'action. — *Agir*, en transmettant au corps la chaleur qu'il a reçue. — *Et souffrir*, en recevant directement la chaleur du feu, qu'il doit transmettre.

§ 3. *Quand on dit*, on pourrait traduire aussi : « quand je dis. » La nuance n'est pas très-bien marquée dans le texte. — *Après la définition donnée dans le principe*, je me suis rapproché du texte autant que je l'ai pu ; mais la pensée reste toujours obscure. Le commentaire de Philopon n'a pu me servir à l'éclaircir. — *Il s'ensuivrait*, le texte n'est pas aussi précis ; mais ce sens semble résulter nécessairement de ce qui suit. — *Qui puisse être totalement passive*, voir le § précédent. — *Qui pût être continu*, parce que les atomes sont isolés les uns des autres, et qu'étant ainsi séparés, ils ne peuvent plus avoir la continuité nécessaire à former un corps. — *Et que tout corps soit divisible*, c'est la théorie d'Aristote, exposée bien des fois dans la *Physique*. — *Et susceptible de contacts*. — *Divisé..... divisible*, c'est l'acte et la puissance.

être divisé aux points de contact, ainsi qu'on le prétend, il peut être regardé comme divisé, même avant de l'être; et il sera divisible, puisque rien de ce qui est impossible ne se produit jamais.

§ 4. Ce qui rend tout à fait absurde de soutenir que l'action et la passion ont lieu de cette manière, par la scission des corps, c'est que cette théorie supprime et détruit l'altération. Ainsi, nous voyons qu'un même corps, sans cesser d'être continu, est tantôt liquide, tantôt coagulé, sans qu'il souffre cette modification, ni par la divi-

— *Aux points de contact*, le texte dit simplement : « selon les contacts. » — *Rien de ce qui est impossible ne se produit jamais*, ce principe est de toute évidence; mais on ne voit pas bien comment il se rattache à ce qui précède. J'ai fait tous mes efforts pour éclaircir ce §; mais je ne me flatte pas d'y avoir réussi, et je ne trouve pas que les commentateurs, y compris saint Thomas, y aient réussi non plus. Voici une paraphrase qui aidera du moins à suivre le fil des idées: «Pour bien s'expliquer ce que c'est que l'action et la passion dans les choses, il faut admettre qu'il est impossible qu'une chose souffre telle action dans une de ses parties et ne la souffre pas dans telle autre. La chose est ou tout entière passive, ou tout entière active. Si l'on admet les atomes, alors la chose peut n'être plus passive dans sa totalité; mais elle cesse aussi d'être continue. Or, le système des atomes est faux, et toute grandeur est toujours absolument divisible, sans qu'on puisse arriver à de particules qui ne le soient plus. Il n'importe guère que la division soit matériellement réelle, ou qu'elle soit simplement possible d'une façon toute rationnelle; il suffit qu'elle puisse avoir lieu pour que le corps qui en résultera ait toujours son unité, et qu'il soit, par conséquent, dans sa totalité ou actif ou passif. »

§ 3. *L'action et la passion*, le texte est tout à fait indéterminé; mais je précise le sens, en m'appuyant sur le commentaire de Philopon. — *De cette manière*, c'est-à-dire, par l'intermédiaire des pores, qu'ont supposés quelques philosophes. — *Par la scission*, j'ai conservé l'expression du texte. Les corps sont en quelque sorte fendus par les pores, qui les traversent. — *Supprime et détruit*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. —*L'altération*, c'est-à-dire, que dans ce système, on ne peut rendre compte du phénomène de l'altération.— *Sans cesser d'être continu*, le texte n'est pas aussi formel. — *Tantôt coagulé*, Philopon cite, comme exemple, le lait, qui tantôt est liquide et tantôt coagu-

sion de ses parties, ni par leur combinaison, ni par leur déplacement, ni par leur contact, comme le prétend Démocrite. Car le corps n'a eu ni à changer de position, ni à changer de place, ni à changer de nature, pour devenir coagulé, de liquide qu'il était. On ne voit pas non plus que les choses durcies et coagulées soient actuellement indivisibles dans leur masse ; mais le corps tout entier est également liquide, et parfois il devient tout entier dur et il se coagule.

§ 5. Enfin, dans ce systéme, il ne saurait plus y avoir ni accroissement des choses, ni dépérissement ; car, aucun corps n'aura pu devenir plus grand s'il n'y a qu'une simple addition, et s'il ne change pas tout entier lui-même, par suite du mélange d'une chose étrangère, ou par suite de quelque changement qui se passe en lui.

§ 6. Nous nous bornerons à ce que nous venons de

lé. On pourrait croire, comme d'autres commentateurs, qu'il s'agit aussi de l'eau, tantôt liquide et tantôt gelée. — *Par leur contact,* sous-entendu : « avec d'autres corps.» — *Comme le prétend Démocrite,* ce sont en effet toutes les propriétés que Démocrite prêtait aux atomes. — *Coagulées,* ou « gelées. » — *Actuellement,* c'est-à-dire dans l'ordre actuel de la nature. — *Indivisibles dans leur masse,* saint Thomas comprend qu'il n'est pas besoin, pour que les choses se coagulent ou gèlent, qu'il entre en elles des corpuscules indivisibles ; elles subissent cette modification dans leur propre substance. — *Également,* c'est-à-dire, dans toutes ses parties, sans que les unes subissent le changement auquel les autres résistent.

§ 5. *Dans ce système,* j'ai ajouté ces mots pour éclaircir la pensée. — *Il ne saurait plus y avoir,* c'est-à-dire qu'on ne peut pas expliquer ce que c'est que l'accroissement ou le dépérissement des choses. — *Qu'une simple addition,* les atomes venant se joindre au corps pour l'accroître et l'augmenter, ou s'en retirant, pour le diminuer ou le faire dépérir. — *D'une chose étrangère,* j'ai ajouté ce dernier mot. — *Qui se passe en lui,* le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 6. *Nous nous bornerons,* résumé assez exact de tout ce chapitre et des précédents, depuis le septième. On

dire, en ce qui concerne la production des choses, leur action, leur génération et leurs modifications réciproques. Ceci suffit également pour comprendre dans quel sens ces phénomènes sont possibles, et comment ils ne le sont pas, d'après les explications qui en ont été quelquefois données.

CHAPITRE X.

Théorie du mélange; il y a des philosophes qui ont nié que les choses pussent jamais se mêler entr'elles; réfutation de cette théorie; idée générale des conditions du mélange. Nature diverse des corps mélangés; différence de la juxtaposition et du mélange véritable; pour qu'il y ait mélange entre les choses, il faut qu'il y ait homogénéité entr'elles, et même une certaine proportion; la goutte de vin dans une grande quantité d'eau; facilité ou difficulté du mélange, selon la variété dans la nature et la forme des choses. Fin de la théorie du mélange.

§ 1. Il nous reste à étudier ce que c'est que le mélange des choses, et nous suivrons ici la même méthode que précédemment; car, c'est là le troisième des sujets que nous nous étions proposé d'examiner, au début de ces recherches. Il faut donc voir ce qu'est le mélange, ce

peut trouver qu'Aristote, après avoir donné une large place à l'exposition des autres systèmes, n'en a peut-être pas donné une suffisante au sien propre, qui aurait demandé plus de développements.

Ch. X, § 1. Le troisième des sujets, avec la production et la destruction, et avec l'action et la passion. — *Au début de ces recherches,* plus haut, ch. 1, § 1, Aristote n'avait parlé que de la production, l'accroissement et l'altération. Il semblait que c'étaient là les trois sujets dont il comptait s'occuper, et je ne vois pas qu'il ait annoncé nulle part la théorie du mé-

qu'est la chose susceptible d'être mélangée, quelles sont les choses entre lesquelles le mélange peut se faire, et comment ce phénomène s'accomplit. § 2. D'autre part, on peut même aussi se demander s'il existe bien réellement un mélange des choses, ou si ce n'est là qu'une erreur; car, on peut croire qu'une chose ne doit jamais se mêler à une autre, ainsi que le prétendent quelques philosophes. En effet, disent-ils, quand les choses qui ont été mêlées subsistent encore et ne sont pas altérées, on ne peut pas dire qu'elles sont actuellement plus mêlées qu'elles ne l'étaient auparavant; mais elles sont toujours au même état. Si l'une des deux choses est venue à disparaître, dans le mélange, on ne peut plus dire qu'elles sont mêlées, mais seulement que l'une existe et que l'autre n'existe plus, tandis que le mélange ne peut vraiment avoir lieu qu'entre des choses qui existent également. Enfin, ajoutent-ils, il n'y a pas non plus de mélange, et par la même raison, si les deux choses qui se réunissent viennent toutes les deux à être détruites en se mêlant; car il est bien impossible que des choses qui ne sont plus du tout puissent être mélangées. § 3. Cette théorie, comme on le voit, a pour but de déterminer en quoi le mélange des choses

lange. — *Ce qu'est le mélange,* les questions posées ici sur le mélange sont identiques à celles qui ont été posées plus haut sur la production, ch. 1, et sur l'action, ch. 7. En ce sens, l'auteur a raison de dire qu'il reprend la méthode qu'il a déjà suivie.

§ 2. *D'autre part,* il y a des systèmes qui nient que le mélange des choses soit jamais possible; et ce sont, à ce qu'il paraît, ces théories qu'il faut d'abord discuter, puisqu'elles vont jusqu'à nier et à supprimer la question. — *Quelques philosophes,* rien n'indique dans ce chapitre quels sont précisément ces philosophes. — *Disent-ils,* j'ai ajouté ces mots, qui ressortent du contexte, puisque ce sont les arguments contre la possibilité du mélange, qui sont énumérés plus bas. — *Ajoutent-ils,* même remarque.

diffère de leur production et de leur destruction, et aussi en quoi la chose mélangée diffère de la chose produite, et de la chose détruite ; car, évidemment, le mélange doit différer en supposant qu'il soit réel. Une fois ces questions éclaircies, celles que nous nous étions posées se trouveront résolues.

§ 4. C'est là ce qui fait aussi qu'on ne peut pas dire que la matière s'est mêlée au feu qui l'a consumée, ni même qu'elle s'y mêle pendant qu'elle brûle, de même qu'on ne pourrait pas dire qu'elle se mêle à elle-même, dans les parties du feu, pas plus qu'au feu lui-même ; mais on dit simplement que le feu s'est produit, et que la matière combustible s'est détruite. De même encore, on ne peut pas dire davantage, ou de la nourriture, que c'est en se mêlant au corps, ou de la forme du cachet, que c'est en se mêlant à la cire, qu'elles donnent une certaine figure à la masse entière. On doit reconnaître aussi que, ni le corps

§ 3. *De leur production et de leur destruction*, voir plus haut, chapitre 1 et suivants. — *Ces questions éclaircies*, ce sont les arguments des philosophes qui nient le mélange. — *Celles que nous nous étions posées*, au début même de ce chapitre.

§ 4. *C'est là ce qui fait aussi*, différence du mélange, et de la production ou de la destruction. — *La matière*, j'ai conservé le mot même du texte ; mais ici *la matière* signifie le combustible, le bois ou telle autre matière qui alimente le feu. — *Qu'elle se mêle à elle-même*, c'est-à-dire que le bois se mêle au bois. — *Dans les parties du feu*, j'ai ajouté les deux derniers mots. — *Pas plus qu'au feu lui-même*, j'ai évité autant que je l'ai pu la répétition qui se trouve dans le texte ; et j'ai suivi pour éclaircir tout ce passage l'explication de Philopon. — *S'est produit,... s'est détruite*, il y a eu production de l'un et destruction de l'autre ; mais il n'y a pas eu de mélange. — *De même encore on ne peut pas dire*, différence du mélange et de l'augmentation. — *La forme du cachet*, j'ai ajouté les deux derniers mots, que semble indiquer la suite du contexte. Les deux exemples d'ailleurs ne sont peut-être pas très-bien choisis, parce que la nourriture peut être considérée comme se mêlant au corps qu'elle accroît, tandis qu'évi-

et la blancheur, ni, en un mot, les qualités et les affections des corps ne peuvent se mêler aux choses, puisqu'on voit, au contraire, que les deux subsistent. La blancheur et la science ne peuvent pas davantage composer réellement un mélange, non plus qu'aucune des qualités ou attributs qui ne sont pas séparables.

§ 5. Aussi, est-ce se tromper que de soutenir que toutes choses ont été jadis confondues, et que tout s'est trouvé mêlé; car tout ne peut point se mêler indifféremment à tout. Il faut toujours que chacune des deux choses qui se mêlent puisse subsister séparément; or, jamais les qualités des choses n'en peuvent être séparées. Mais comme parmi les choses, les unes sont en simple puissance et les autres en toute réalité, il s'ensuit que les choses qui se mêlent peuvent, en un sens, exister encore, et, en un autre sens, ne plus exister. Si, en réalité, le produit qui résulte du mélange est quelque chose de différent, il n'en est pas moins toujours, en puissance, les deux choses

demment l'empreinte du cachet ne s'y mêle pas. — *Ni le corps et la blancheur*, j'ai conservé la concision du texte. La blancheur et le corps qui est blanc ne se mêlent pas; mais la blancheur est dans le corps. — *Les qualités et les affections*, qui sont dans les choses, mais sans se mêler avec elles. — *Les deux subsistent*, l'expression du texte est plus vague. Par *les deux* il faut entendre le corps et les qualités qui le modifient. — *La blancheur et la science*, c'est-à-dire deux qualités, au lieu d'un corps et d'une qualité. — *Qualités ou attributs*, le texte est tout à fait indéterminé. — *Qui ne sont pas séparables*, sous-entendu : « des sujets dans lesquels ils sont. » Tout ce passage est fort obscur, et peut paraître bien subtil.

§ 5. *Aussi est-ce se tromper*, ceci est une critique d'Anaxagore, qui pensait qu'à l'origine toutes les choses étaient mêlées dans le chaos, avant que l'Intelligence ne vînt ordonner le monde; voir la *Physique*, livre I, ch. 5, § 4, où la théorie d'Anaxagore est réfutée, page 455 de ma traduction. — *Les qualités des choses*, voir le § précédent. — *En simple puissance... en toute réalité*, j'ai ajouté les deux adjectifs. — *Quelque chose de différent*, des deux choses qui

qui existaient avant de se mélanger et de se perdre dans le mélange. C'est là, précisément, la réponse à la question que soulevait la théorie dont nous venons de parler; et il semble que les mélanges se forment de choses qui étaient antérieurement séparées, et qui peuvent l'être encore de nouveau. Ainsi, les choses mélangées ne subsistent pas en réalité, comme demeure et subsiste le corps et la blancheur qui le caractérise; et elles ne sont pas non plus détruites, soit l'une des deux isolément, soit toutes deux à la fois, puisque leur puissance se conserve toujours.

§ 6. Mais laissons ceci de côté, et passons à la question suivante, qui consiste à savoir si le mélange est quelque chose que puissent percevoir nos sens. Par exemple, lorsque les choses mélangées sont divisées en parties assez petites, et qu'elles sont placées assez proche les unes des autres pour que l'une ne soit plus sensiblement distincte de l'autre, y a-t-il alors ou n'y a-t-il pas mélange? Mais n'est-il pas possible aussi que, dans le mélange, les choses quelconques soient placées, parties par parties, les

forment le mélange. — *Dans le mélange,* j'ai ajouté ces mots. — *La réponse à la question,* le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Dont nous venons de parler,* au début même du chapitre. — *Encore de nouveau,* après le mélange opéré. — *Qui le caractérise,* j'ai ajouté ces mots. — *Leur puissance,* c'est-à-dire, la possibilité de redevenir ce qu'elles étaient avant le mélange.

§ 6. *La question suivante,* c'est-à-dire, qui tient à celles qui la précèdent, et qui en est la suite. — *Que puissent percevoir nos sens,* peut-être la question n'est-elle pas très bien posée de cette façon. Le mélange est toujours perceptible à nos sens; mais parfois, nos sens distinguent, et parfois ils ne peuvent plus distinguer, les éléments dont le mélange est formé. — *Par exemple,* le texte n'est pas aussi précis. — *Sensiblement,* ou « pour nos sens. » — *Y a-t-il alors ou n'y a-t-il pas mélange,* c'est la première espèce de mélange. Les sens ne peuvent plus distinguer les éléments qui le composent. — *Mais n'est-il pas possible aussi,* j'ai préféré donner à cette

unes à côté des autres? Car on appelle encore cela un mélange ;et c'est ainsi que l'on dit que la paille est mêlée au grain, quand, à côté de chaque grain, est placé un brin de paille.

§ 7. Si un corps est divisible, et si un corps, quand il est mêlé à un autre corps, doit lui être homogène, il faudrait que toute partie quelconque du mélange s'unît à une autre partie quelconque. Mais comme le corps ne peut jamais être divisé en ses parties les plus petites, et comme la juxtaposition n'est pas du tout le mélange et est tout autre chose, évidemment on ne peut plus dire que les choses sont mélangées, quand elles se conservent ce qu'elles sont, en petites particules. Alors il y a juxtaposition ; mais il n'y a ni mixtion, ni mélange ; et la définition d'une partie du mélange ne pourra plus être la même que celle qu'on donnerait du mélange tout entier. Quant à nous, nous disons que, pour qu'il y ait un vrai

phrase la tournure interrogative, pour qu'elle fût symétrique à celle qui précède. C'est la seconde explication du mélange : Les deux choses subsistent, leurs parties étant juxtaposées. — *La paille est mêlée au grain*, l'exemple est très-clair, et ce mélange n'est plus du tout le mélange de l'eau et du vin, où l'un des liquides ne peut plus être distingué de l'autre, comme on le supposait dans la première explication.

§ 7. *Si un corps est divisible*, il semble que ce soit une réponse faite par Aristote aux deux théories précédentes ; et c'est ainsi que Philopon et Saint-Thomas entendent ce passage. Mais l'opposition n'est pas bien marquée dans le texte, qui reste assez obscur ; et malgré mes efforts, je n'ai pu rendre la traduction beaucoup plus claire. — *Il faudrait*, j'ai conservé la tournure du texte; mais peut-être le présent : *Il faut*, serait-il préférable. — *En ses parties les plus petites*, c'est-à-dire que la division ne peut jamais arriver à des atomes, et qu'elle est toujours possible, comme le soutient Aristote, du moins rationnellement, si ce n'est en fait. — *La juxtaposition*, on pourrait traduire aussi : « la combinaison. » — *En petites particules*, comme le grain et la paille, dont on vient de parler. — *Ni mixtion ni mélange*, les deux

mélange, il faut que la chose mélangée soit composée de parties homogènes ; et, de même qu'une partie d'eau est de l'eau, de même aussi doit être une partie quelconque du mélange. Mais si le mélange n'est qu'une juxtaposition faite de particules à particules, aucun des faits que nous venons d'analyser n'aura lieu ; et ce sera seulement pour les yeux que les deux choses paraîtront mélangées. Aussi la même chose paraîtra mélangée à tel observateur qui n'aura pas la vue bien perçante, tandis que Lyncée trouvera qu'il n'y a pas de mélange.

§ 8. La division n'explique pas le mélange, non plus que ne l'explique la réunion d'une partie quelconque à une autre partie, puisque la division ne saurait avoir lieu de cette manière.

Donc, ou il n'y a pas de mélange possible, ou il faut se mettre à un autre point de vue pour exposer comment ce phénomène peut avoir lieu. Rappelons d'abord que, parmi les choses, ainsi que nous l'avons dit, les unes sont actives, les autres sont passives sous l'action de celles-là. Les unes ont une influence réciproque ; ce sont celles dont la matière est la même, pouvant agir les unes sur les

mots dn texte sont étymologiquement plus séparés que les deux mots dont j'ai dû me servir. — *Un vrai mélange*, j'ai ajouté le mol Vrai pour préciser davantage la pensée. — *La chose mélangée*, c'est-à-dire, le résultat produil par le mélange. — *De particules à particules*, le texte n'est pas anssi formel. — *Aucun des faits que nous venons d'analyser*, même remarque. — *Pour les yeux*, et non en réalité.

§ 8. *La division n'explique pas le mélange*, le texte est tonl à fail indéterminé. J'ai adopté le sens qu'indique Philopon. — *Non plus que ne l'explique*, même remarque. — *Puisque la division ne saurait avoir lieu*, c'est-à-dire, s'arrêter à des atomes ou indivisibles, qu'Aristote n'a jamais admis. — *Se mettre à un autre point de vue*, le texte n'a qu'un seul mot assez vague, et j'ai cru devoir préciser le sens davantage. — *Rappelons d'abord*, j'ai ajonté ces mots, qui ressortent du contexte. —

autres, ou souffrir les unes par les autres également. D'autres agissent, tout en restant impassibles; ce sont celles dont la matière n'est pas la même; et pour celles-là, il n'y a pas de mélange possible. Voilà comment la médecine ne se mêle pas aux corps pour faire la santé, et pourquoi la santé ne s'y mêle pas non plus. § 9. Même, parmi les choses qui peuvent agir et souffrir réciproquement, toutes celles qui sont faciles à se diviser, quand elles se mêlent en grand nombre à un petit nombre d'autres choses, et en quantité considérable à une quantité peu considérable, ne produisent pas précisément un mélange, mais seulement un accroissement de l'élément qui prédomine. Alors l'une des deux choses mélangées se change en celle qui prédomine; ainsi, une goutte de vin ne se mêle pas à une quantité d'eau qui serait de dix mille amphores; car, dans ce cas, l'espèce est dissoute et change, en disparaissant dans la masse d'eau toute entière. Mais, lorsque les quantités sont à peu près égales, alors chacun des éléments perd de sa nature pour prendre de celle de l'élément qui est prédominant. Le mélange ne devient pas un des deux absolument; mais il devient quelque chose d'intermédiaire et de commun.

§ 10. Il est donc évident qu'il n'y a mélange que lorsque des choses qui agissent ont une certaine opposition

Ainsi que nous l'avons dit, voir plus haut, ch. 7. — *La médecine*, l'exemple peut sembler assez singulièrement choisi, et Philopon fait une remarque analogue.

§ 9. *Qui sont faciles à se diviser*, comme la goutte d'eau dans une pièce de vin. — *Un accroissement*, quelque faible qu'il soit d'ailleurs, par la proportion des choses mélangées. — *De l'élément qui prédomine*, dans le mélange définitif. — *Le mélange ne devient pas*, le texte n'est pas aussi précis. — *Absolument*, j'ai ajouté ce mot.

§ 10. *Une certaine opposition*, le

entr'elles; car alors, elles peuvent souffrir quelqu'effet l'une par l'autre. De petites choses, approchées de petites choses, se mélangent davantage; car elles s'intercalent plus aisément et plus vite les unes dans les autres. Mais une grande quantité, sous l'action d'une autre quantité, grande aussi, ne produit cet effet qu'à la longue. § 11. Ainsi, parmi les choses divisibles et passives, celles qui se délimitent aisément, peuvent se mélanger; car ces choses se divisent sans peine en petites parties. C'est là, précisément, ce qu'on entend par se délimiter aisément; par exemple, les liquides sont de tous les corps, ceux qui sont le plus susceptibles de mélange; car le liquide est, parmi les choses divisibles, celle qui se détermine et se délimite le plus aisément, pourvu qu'il ne soit pas visqueux; les corps visqueux ne font que rendre le volume total plus grand et plus considérable. Mais, lorsque l'un des deux corps qui se mêlent est seul à être passif, ou qu'il l'est beaucoup, et que l'autre l'est fort peu, le

texte dit proprement : « contrariété. » — *Elles peuvent souffrir quelqu'effet*, en même temps qu'elles produisent aussi quelqu'action. — *Davantage*, c'est-à-dire plus aisément et plus vite, comme la suite le prouve. — *Ne produit cet effet*, ou « le mélange. »

§ 11. *Divisibles et passives*, c'est-à-dire, qui peuvent aisément se diviser, et souffrir quelqu'action, les unes de la part des autres. Peut-être au lieu de Divisibles, faudrait-il dire : Actives ; mais aucun manuscrit ne donne cette leçon. — *Qui se délimitent aisément*, l'exemple du liquide, cité un peu plus bas, explique bien ce qu'on doit entendre par là. — *Se détermine et délimite*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Les corps visqueux*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée ; mais le sens que j'ai adopté est celui que donne Philopon. Au lieu des Corps visqueux, on pourrait comprendre qu'il s'agit des liquides en général, qui, en se mêlant, rendent la masse totale plus considérable. — *Mais lorsque l'un des deux corps qui se mêlent*, le texte n'est pas aussi précis. — *Est seul à être passif*, sous-entendu : Dans le mélange ; mais l'expression n'est pas très-claire. Il faut comprendre qu'un des corps

mélange, résultant des deux, ou n'est pas du tout plus considérable, ou ne l'est guère davantage. C'est ce qui arrive pour l'étain mêlé à l'airain ; car, il y a certains corps qui sont assez indécis les uns à l'égard des autres, et sont d'une nature ambiguë. On peut observer que ces corps-là ne se mêlent qu'imparfaitement et dans une certaine mesure ; on dirait que l'un est un simple réceptacle, tandis que l'autre est la forme. C'est là justement ce qui arrive pour ces deux corps qui viennent d'être nommés ; car, l'étain qui est comme une simple affection de l'airain sans matière, disparaît presque complétement et s'évanouit par le mélange, auquel il ne fait que donner une certaine couleur. Le même phénomène arrive aussi pour d'autres corps.

§ 12. On voit donc, d'après tous les détails précédents, que le mélange est possible et ce qu'il est ; on voit comment il se produit, et quelles sont les choses entre lesquelles il peut avoir lieu. Ce sont celles qui peuvent souf-

mélangés agit vivement sur l'autre, et l'absorbe de manière à le faire disparaître. — *N'est pas du tout plus considérable*, parce que l'un des deux disparaît à peu près complétement dans la fusion. — *Assez indécis*, le texte emploie ici une expression toute métaphorique, et dit : « bégayent. » Je n'ai pas pu trouver d'équivalent dans notre langue. Cette métaphore est assez hardie, et Philopon en paraît aussi un peu étonné. Du reste, l'exemple cité fait bien comprendre le sens de ce passage. — *Ne se mêlent qu'imparfaitement*, et ce n'est pas alors un véritable mélange, puisque l'un des deux corps disparaît presque tout à fait. — *Est la forme*, ou l'espèce. — *Qui viennent d'être nommés*, j'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée. — *Une simple affection..... sans matière*, c'est-à-dire, la forme ou l'espèce, qui modifie le mélange sans en changer absolument la nature. Ceci doit paraître trop subtil. — *Une certaine couleur*, qui n'est pas celle de l'étain, et qui n'altère que légèrement celle de l'airain.

§ 12. *On voit donc*, résumé assez exact de toute cette théorie du mélange. — *Que le mélange est possible*, voir, plus haut, § 2. — *Et ce qu'il est*, d'après les théories parti-

frir une action les unes de la part des autres, et qui sont facilement déterminables et facilement divisibles. Les subtances de ce genre ne sont pas nécessairement détruites dans le mélange; mais elles n'y restent pas non plus absolument les mêmes; leur mélange n'est pas une simple juxtaposition, et les deux corps ne sont plus perceptibles aux sens. Mais on dit d'une chose qu'elle est mélangée, lorsque, pouvant se déterminer facilement, elle peut tout à la fois agir et souffrir, et qu'elle se mêle à une chose qui a aussi ces mêmes propriétés; car la chose mélangée ne l'est jamais que relativement à une chose qui lui est homonyme. En un mot, le mélange est l'union, avec altération, des choses mélangées.

culières d'Aristote; c'est l'objet de tout ce chapitre. — *Facilement déterminables et facilement divisibles,* comme les liquides. — *Ne sont pas nécessairement détruites*, parce qu'elles y restent en puissance. — *Les deux corps ne sont plus perceptibles aux sens,* le texte n'est pas aussi précis; mais le sens que j'ai adopté résulte de ce qui a été dit plus haut, § 7. La paille et le grain ne sont pas mélangés, à proprement parler; ils ne sont que juxtaposés. — *On dit d'une chose qu'elle est mélangée,* voilà la vraie définition du mélange, selon Aristote. — *Qui lui est homonyme,* il y a quelques éditeurs qui ont lu Homogène au lieu d'Homonyme, et cette leçon vaut peut-être mieux. Saint Thomas semble l'avoir adoptée. — *En un mot,* le texte n'est pas aussi formel.

LIVRE II.

CHAPITRE PREMIER.

Théorie des éléments des corps; leur nombre; citation d'Empédocle. La matière n'est point séparée des corps, comme on semble le croire dans le *Timée* de Platon; réfutation de cette théorie; elle est en partie vraie, et en partie fausse. Citation de divers ouvrages antérieurs. Théorie nouvelle sur les principes élémentaires des corps, leur nature et leur nombre.

§ 1. On vient de parler du mélange, du contact, de l'action et de la passion, et l'on a expliqué comment ces phénomènes se passent dans les choses qui subissent des changements naturels. On a traité, en outre, de la production et de la destruction absolues des choses ; et l'on a expliqué de quelle manière, dans quels cas, et pourquoi

Livre II, Ch. I, § 1. *On vient de parler du mélange*, récapitulation de tout ce qui précède, dans le premier livre. La théorie du mélange a été exposée, livre I, ch. 10. — *Du contact*, ce n'est qu'incidemment qu'il a été traité du contact, et il n'y a pas eu de théorie spéciale sur ce sujet, voir livre I, ch. 6. — *De l'action et de la passion*, voir livre I, ch. 6, 7 et suivants. — *Qui subissent des changements naturels*, indépendamment de ceux que l'art ou la volonté de l'homme peuvent produire ; voir plus haut, livre I, ch. 1, § 1. — *De la production et de la destruction absolues*, voir plus haut, livre I, chapitres 1, 3, et sui-

elles ont lieu. On a également étudié l'altération, et l'état de l'être altéré. Enfin, on a fait voir les différences de chacun de ces phénomènes. Maintenant, il nous reste à étudier ce qu'on appelle les éléments des corps; car la production et la destruction, dans toutes les substances que compose la nature, ne peuvent se manifester sans les corps que perçoivent nos sens.

§ 2. Parmi les philosophes, les uns prétendent que tous les éléments sont formés d'une seule et unique matière, et ils supposent que c'est l'air, ou le feu, ou quelque corps intermédiaire, faisant, de cette matière, un corps substantiel et tout à fait distinct et séparé. D'autres croient qu'il y a plus d'un seul élément, et ils admettent alors simultanément, ceux-ci le feu et la terre, et ceux-là, l'air en troisième lieu, avec ces deux premiers éléments. D'autres enfin, comme Empédocle, ajoutent l'eau pour quatrième élément. Dans ces divers systèmes, c'est par la réunion, la séparation, ou l'altération de ces éléments, que sont causées la production et la destruction des choses.

vants. — *L'altération et l'état de l'être altéré*, voir plus haut, livre I, ch. 4. — *Les différences de chacun de ces phénomènes*, dans le cours de chacune de ces théories spéciales, on a montré les différences qui séparent chacun des phénomènes successivement étudiés.

§ 2. *Que c'est l'air*, comme le croyaient Diogène d'Apollonie et Anaximène. — *Ou le feu*, comme le croyaient Héraclite d'Ephèse et Hippase, d'après Philopon. — *Quelque corps intermédiaire*, c'était le système d'Anaximandre, qui supposait un cinquième élément, tenant de la nature des quatre autres, et toutefois s'en distinguant. — *Faisant de cette matière*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *Ceux-ci le feu et la terre*, comme le faisait Parménide. — *Ceux-là l'air en troisième lieu*, c'était Ion de Chios, si l'on en croit le commentaire de Philopon. — *Comme Empédocle*, c'est toujours à Empédocle qu'Aristote

§ 3. Accordons sans la moindre difficulté, que ces primitifs des choses peuvent très-convenablement être appelés des principes et des éléments, et que c'est de leur changement, par une division ou une combinaison réciproque, ou bien de telle autre espèce de changement éprouvé par eux, que viennent la production et la destruction des choses. Mais en admettant qu'il y a une seule et même matière en dehors de tous les éléments, et en la faisant séparée et corporelle, on se trompe ; car il est impossible, que ce corps, s'il est perceptible à nos sens, puisse exister sans présenter quelques contraires ; et il faut nécessairement que cet infini, que quelques philosophes prennent pour leur principe, soit léger ou pesant, froid ou chaud. § 4. Mais la manière dont on a parlé de ce principe, dans le Timée, n'a aucune précision ; car on n'a pas dit assez clairement, si ce réceptacle de toutes choses est distinct et séparé des éléments. Ce qui est certain, c'est que Timée n'a recours pour aucun d'eux à ce principe, bien qu'il ait dit cependant que c'est le sujet antérieur de

attribue la théorie des quatre éléments ; voir aussi la *Physique*, livre III, ch. 7, §§ 9 et suivants de ma traduction.

§ 3. *Les primitifs des choses*, j'ai conservé le mot même du texte. — *Ou bien de telle autre espèce de changement*, il n'y a, par exemple, que l'altération de possible, dans les systèmes qui n'admettent qu'un seul élément ; car c'est par les modifications infinies de cet élément unique que se produisent tous les autres phénomènes. — *Et corporelle*, c'est la traduction exacte du mot qu'emploie le texte. — *S'il est perceptible à nos sens*, et il doit l'être du moment qu'il est substantiel et séparé de tous les autres. — *Sans présenter quelques contraires*, le texte dit simplement : « Sans contrariété. » — *Cet infini*, ou « cet indéterminé. »

§ 4. *Ce réceptacle de toutes choses*, voir la traduction du *Timée* de Platon par M. V. Cousin, p. 152. — *Est distinct et séparé des éléments*, la critique est exacte, si ce n'est très-importante. — *Préalablement*, j'ai ajouté ce mot. — *Le sujet des ouvrages d'or*, voir le *Timée*,

tout ce qu'on appelle des éléments, ainsi que l'or est préalablement le sujet des ouvrages d'or. Cependant cette explication n'est pas très-bonne, sous la forme où on nous la donne ; elle s'applique bien aux cas où il y a simple altération ; mais pour les cas où il y a production et destruction, il serait impossible de dénommer les choses par celles d'où elles sont venues. Timée a bien raison de dire qu'il est beaucoup plus vrai de soutenir que chaque ouvrage d'or est de l'or ; mais, quoique les éléments des choses soient solides, il en pousse l'analyse jusqu'aux surfaces. Or il est bien impossible que des surfaces soient la matière primitive dont on nous parle. § 5. Nous aussi, nous reconnaissons bien qu'il y a une certaine matière des corps que nos sens perçoivent ; mais cette matière, d'où viennent ce qu'on appelle les éléments, n'est jamais isolée,

page 154 de la traduction de M. V. Cousin. — *Sous la forme où on nous la donne*, en effet Timée ne parle que des transformations successives du lingot d'or; il ne parle point de sa production originelle. — *De dénommer les choses*, l'expression n'est pas très-claire. C'est bien celle dont se sert en effet *Timée* dans ce passage. On peut toujours dire de l'objet qu'on forme avec le lingot d'or, que c'est de l'or ; mais, pour une chose qui est produite et qui naît de rien, on ne peut pas lui donner le nom de la chose d'où elle est venue, puisqu'elle ne vient d'aucune autre. — *D'où elles sont venues*, s'il s'agit de production; et ce serait : « où elles se perdent, » s'il s'agissait de destruction. — *Timée a bien raison*, le texte n'est pas aussi formel. — *Beaucoup plus vrai de soutenir*, voir le *Timée* de Platon, page 154 de la traduction de M. V. Cousin. — *Jusqu'aux surfaces*, voir dans le Traité du Ciel, livre III, ch. 7 et suivants. En résolvant les corps en surfaces, Platon leur ôte toute réalité ; et l'analyse poussée aussi loin les détruit. — *Dont on nous parle*, j'ai ajouté ces mots.

§ 5. *Nous aussi, nous reconnaissons bien*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *D'où viennent ce qu'on appelle les éléments*, cette pensée ne paraît pas très-juste ; et la matière dont il est question ici, est plutôt une condition logique des corps qu'une condition réelle. Il se pourrait donc que cette phrase ne fût qu'une glose ajoutée au texte par quelque commentateur. Elle est

et elle se présente toujours avec des contraires. Du reste, on a traité ce sujet ailleurs avec plus d'étendue et d'exactitude. § 6. Néanmoins, comme les corps primitifs peuvent aussi, de cette façon, venir de la matière, il faut parler de ces corps, en admettant que la matière est bien le principe, et le premier principe des choses, mais qu'elle en est inséparable, et qu'elle est le sujet des contraires. Ainsi, le chaud, par exemple, n'est pas la matière du froid, pas plus que le froid n'est la matière du chaud ; mais la matière est le sujet de tous les deux.

§ 7. Ainsi d'abord, le corps qui est perceptible en puissance à notre sensibilité, voilà le principe; puis ensuite viennent les contraires, comme, par exemple, la chaleur et le froid, et en troisième lieu, le feu et l'eau et les autres éléments semblables. Tous ces corps se changent bien les uns dans les autres; mais ce n'est pas de la ma-

d'ailleurs déjà dans le texte de Philopon. — *N'est jamais isolée*, et subsistant indépendamment des corps, comme la matière que, selon Aristote, Platon a le tort d'admettre. — *Avec des contraires*, la matière a toujours une certaine qualité qui la distingue, et à laquelle elle est indissolublement jointe. — *Ailleurs*, dans la *Physique*, livre I, ch. 8, spécialement § 20, page 484 de ma traduction; et dans le *Traité du ciel*, livre III. — *Plus d'étendue et d'exactitude*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 6. *Les corps primitifs*, j'ai conservé l'expression même du texte ; mais c'est des éléments qu'il s'agit. — *Le sujet des contraires*, voir le développement de toute cette théorie, *Physique*, livre I, ch. 8, p. 473 de ma traduction. — *Par exemple*, j'ai ajouté ces mots. — *N'est pas la matière*, mais c'est le contraire ; et sous les deux contraires, il y a le sujet qu'ils qualifient tour à tour.

§ 7. *Le corps qui est perceptible*, c'est la matière entendue au sens logique, sensible en puissance, mais en réalité ne l'étant que sous la forme d'un des deux contraires. — *Le feu et l'eau*, c'est-à-dire, les quatre éléments, avec tous les corps particuliers qu'ils composent, d'après les théories d'Aristote, qui sont aussi celles de toute l'antiquité. — *De la manière dont le disent Empédocle et d'autres philosophes*, la

nière dont le disent Empédocle et d'autres philosophes; car, d'après leurs théories, il n'y aurait plus même d'altération. Ce ne sont que les oppositions des contraires qui ne changent pas les unes dans les autres. Du reste, comme ce sont là les principes des corps, il n'en faut pas moins étudier leurs qualités et leur nombre; car les autres philosophes s'en servent bien dans leurs systèmes, après les avoir admis par hypothèse; mais ils ne disent pas pourquoi ces contraires ont telle nature et sont dans le nombre où nous les voyons.

CHAPITRE II.

Définition du corps tel que le sens du toucher nous le fait connaître; énumération des principaux contraires qu'offre le corps tangible; différences de ces contraires; action différente du froid et du chaud, du sec et du liquide; rapport de toutes les autres différences à ces quatre différences fondamentales.

§ 1. Puisque nous cherchons quels sont les principes du corps perceptible à nos sens, c'est-à-dire, du corps

pensée n'est pas assez développée, et elle reste obscure par la concision de l'expression. Empédocle et d'autres philosophes regardent les éléments comme absolument immuables; et dès lors, on ne peut plus comprendre, avec cette immutabilité, le phénomène de l'altération, tout incontestable qu'il est. — *Mais ce ne sont que les oppositions*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *Dans leurs systèmes*, j'ai ajouté ces mots.

Ch. II, § 1. *Du corps perceptible à nos sens*, du corps matériel et sensible. — *C'est-à-dire, du corps que le toucher peut atteindre*, Philopon observe avec raison qu'Aris-

que le toucher peut atteindre, et puisqu'un corps que le toucher nous fait connaître est celui dont le sens spécial est le toucher, il s'ensuit évidemment que toutes les oppositions par contraires, qu'on peut observer dans le corps, n'en constituent pas les espèces et les principes, mais que ce sont seulement ceux des contraires qui se rapportent au sens du toucher. Les corps diffèrent bien par leurs contraires, mais par leurs contraires que le toucher peut nous révéler. Voilà pourquoi ni la blancheur, ni la noirceur, ni la douceur, ni l'amertume, ni aucun des contraires sensibles ne sont un élément des corps. § 2. Ce qui n'empêche pas que la vue ne soit un sens supérieur au toucher, et que, par conséquent, l'objet de la vue ne soit supérieur aussi. Mais la vue n'est pas une affection du corps tangible, en tant que tangible, et elle se rapporte à une toute autre chose, qui d'ailleurs peut bien

tote s'occupe d'abord du sens du toucher, parce que ce sens est celui de tous qui a le plus de perceptions possibles. Des corps qui échappent à notre vue sont cependant sentis par nous; et c'est ainsi que l'air, bien que nous ne puissions pas le voir, impressionne cependant notre sensibilité en nous touchant. — *Que le toucher nous fait connaître,* le texte dit simplement : « Un corps tangible. » — *Qu'on peut observer dans le corps* j'ai ajouté ce développement, qui m'a paru utile pour éclaircir la pensée. — *N'en constituent pas les espèces et les principes,* cette prédominance accordée au sens du toucher rappelle et devance la distinction des qualités primaires et secondaires des corps, théorie admise plus tard par l'Ecole Écossaise. — *Ne sont un élément des corps,* le texte dit simplement : «Ne font pas d'élément. »

§ 2. *Que la vue ne soit un sens supérieur,* voir le *Traité de l'âme,* livre II, ch. 7, page 208 de ma traduction, pour la théorie de la vision. — *Au toucher,* id. ch. 11, page 237. — *L'objet de la vue ne soit supérieur aussi,* voir le début de la *Métaphysique,* livre I, ch. 1, p. 121 de la traduction de M. V. Cousin, 2e édition. Aristote y donne la supériorité à la vue, comme ici, sur tous les autres sens. — *N'est pas une affection,* ou « une qualité. » — *A une toute autre chose,* j'ai conservé

être antérieure par sa nature. § 3. Or pour les tangibles eux-mêmes, il faut étudier et distinguer les différences primitives qu'ils offrent, et leurs premières oppositions par contraires. Les oppositions et contrariétés que le toucher nous révèle sont les suivantes : le froid et le chaud, le sec et l'humide, le lourd et le léger, le dur et le mou, le visqueux et le friable, l'uni et le raboteux, l'épais et le mince. Parmi ces contraires, le lourd et le léger ne sont ni actifs ni passifs; car ce n'est pas parce qu'ils agissent l'un sur l'autre, ou parce qu'ils souffrent l'un par l'autre, qu'on leur donne le nom qu'ils portent. Cependant, il faut que les éléments puissent agir et souffrir les uns par les autres réciproquement, puisqu'ils se mêlent et se changent réciproquement, les uns dans les autres. § 4. Mais le chaud et le froid, le sec et l'humide, sont ainsi appelés, les uns, parce qu'ils agissent, les autres, parce qu'ils souffrent. Ainsi, le chaud est ce qui réunit les

l'indétermination du texte. — *Antérieure par sa nature*, à l'objet propre du sens du toucher.

§ 3. *Pour les tangibles eux-mêmes*, j'ai conservé le mot même du texte, qui se comprend bien après les explications précédentes. Les tangibles sont les corps que le sens seul du toucher peut nous faire connaître. — *Étudier et distinguer*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Oppositions par contraires*, le texte dit d'un seul mot : « Contrariétés. » — *Parce qu'ils agissent l'un sur l'autre...* le texte n'est pas aussi développé. — *Qu'on leur donne le nom qu'ils portent*, même remarque.

§ 4. *Les uns parce qu'ils agissent*, il semble que l'action du froid et du chaud est tout à fait réciproque; et qu'ils agissent et souffrent également. *Les uns*, ce sont le chaud et le froid ; *les autres*, ce sont le sec et l'humide. Philopon cherche à expliquer tout au long pourquoi Aristote fait des éléments actifs du froid et du chaud, et des éléments passifs, du sec et de l'humide. Sur toute cette théorie, il faut voir le IVe livre de la *Météorologie*, chap. 1, et suivants, page 273 de ma traduction. — *Est ce qui réunit*, et en ce sens, le chaud agit. — *Les substances homogènes*, ceci s'entend surtout des substances qui

substances homogènes; car désunir, comme le fait à ce qu'on dit le feu, c'est au fond combiner les choses de même espèce, puisqu'il arrive alors que le feu fait sortir et enlève les substances étrangères. Le froid, au contraire, réunit et combine également, et les choses qui sont de même espèce, et celles qui n'en sont pas. On appelle liquide ce qui est indéterminé dans sa propre forme, mais peut en recevoir aisément une d'ailleurs. Le sec est, au contraire, ce qui ayant une forme bien déterminée dans ses propres limites, ne peut en recevoir une nouvelle qu'avec peine. § 5. C'est de ces différences premières que viennent le mince et l'épais, le visqueux et le friable, le dur et le mou, et les autres différences analogues. Ainsi, un corps qui a la faculté de pouvoir facilement remplir l'espace, se rattache au liquide, parce qu'il n'est pas déterminé lui-même, et qu'il obéit sans la moindre peine à l'action de l'objet qui le touche, en se laissant donner une forme par cet objet. Le mince peut également remplir

peuvent fondre et se liquéfier sous l'action du feu; elles se comportent alors comme des liquides. — *Au fond*, j'ai ajouté ces mots. — *Fait sortir et enlève*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Le froid au contraire réunit*, et, en ce sens, le froid est aussi actif que la chaleur. — *Et celles qui n'en sont pas*, la glace réunissant et coagulant souvent ensemble les substances les plus disparates. — *Indéterminé dans sa propre forme*, le liquide n'a jamais que la forme qui lui est donnée par les contenants. Par lui-même, il n'en a pas, pris dans sa masse. — *Dans ses propres limites*, ou « dans son propre contour. » — *Forme... limites*, le texte se sert d'une même expression.

§ 5. *C'est de ces différences premières*, le texte n'est pas aussi formel. — *Et les autres différences analogues*, qui ne seraient que secondaires, par rapport aux différences premières du froid et du chaud, du sec et de l'humide. — *Qui a la faculté de pouvoir facilement remplir l'espace*, le texte n'a qu'un seul mot. On peut aussi, par *l'espace*, entendre les « places vides, les creux, » comme l'entend Philopon. — *Se rattache au liquide*, le texte dit précisément:

l'espace, parce que n'ayant que des parties légères et petites, il remplit bien et touche tout à fait, propriété qui distingue surtout le corps mince. Donc évidemment, le mince se rapproche du liquide, tandis que l'épais se rapproche du sec. D'autre part aussi, le visqueux appartient au liquide, parce que le visqueux n'est qu'une sorte de liquide, avec de certaines qualités, comme l'huile. Mais le friable se rattache au sec, parce que le friable est ce qui est complétement sec, et l'on peut croire qu'il ne s'est coagulé que par l'absence même de tout liquide. On peut dire encore que le mou fait partie du liquide, parce que le mou est ce qui cède en se repliant sur soi et sans se déplacer, comme le liquide le fait précisément aussi. Voilà pourquoi le liquide n'est pas appelé mou, tandis que le mou se rattache à la classe du liquide. Enfin le dur appartient au sec; car le dur est quelque chose de coagulé, et le coagulé est sec.

§ 6. Du reste, sec et liquide, sont des mots qui se prennent en plusieurs sens. Ainsi, le liquide et le mouillé peuvent être considérés comme les opposés du sec, de

« est du liquide, » fait partie du liquide. — *Légères et petites*, ceci n'est pas tout à fait exact ; et la surface a beau être mince, elle peut remplir fort mal l'espace, selon la position qu'on lui donne. — *Appartient aussi au liquide*, même observation qu'un peu plus haut. — *Comme l'huile*, on aurait pu trouver un exemple plus approprié. — *De tout liquide*, ou « de toute humidité. » — *Et sans se déplacer*, comme le fait l'eau, dont les molécules se séparent, tandis que celles du corps mou n'en restent pas moins continues, tout en cédant à la pression exercée sur elles. — *Se rattache à la classe du liquide*, même observation que plus haut, sur l'expression du texte. — *De coagulé*, c'est le terme même dont se sert l'original. Je l'ai laissé dans toute sa généralité.

§ 6. *Sec et liquide*, ou bien encore : « sec et humide. » J'ai préféré le mot Liquide, pour que l'opposition fût plus nette avec le Mouillé, dont il sera question un

même que le sec et le coagulé sont les opposés du liquide. Toutes ces propriétés diverses se rattachent au liquide et au sec, pris au sens primitif de ces mots ; car, comme le sec est opposé au mouillé, et que le mouillé est ce qui a à sa surface un liquide étranger, tandis que l'imprégné est ce qui en a jusqu'au fond, et comme le sec est au contraire ce qui est privé de toute liqueur étrangère, il est évident que le mouillé tient du liquide, tandis que le sec, qui y est opposé, tiendra du sec primitif. § 7. Il en est encore de même du liquide et du coagulé ; ainsi, le liquide étant ce qui a une humidité propre, et le coagulé étant ce qui en est privé, on doit conclure que, de ces deux qualités, l'une appartient à la classe du liquide, et l'autre à celle du sec.

§ 8. Il est donc évident que toutes les autres différences peuvent être rapportées aux quatre premières, et que celles-là ne peuvent pas être réduites à un moindre nombre ; car le chaud n'est pas la même chose que l'humide ou le sec, pas plus que l'humide n'est ni le chaud ni le froid ; le froid et le sec ne sont pas davantage subor-

peu plus bas. — *Le sec et le coagulé,* peut-être pourrait-on dire aussi : « le sec et le congelé. » — *Toutes ces propriétés diverses,* le texte n'est pas aussi précis. — *Au sens primitif de ces mots,* même observation. Voir plus haut, § 3. — *L'imprégné,* ou « le trempé. » — *Tient du liquide,* voir l'observation sur cette formule, au § précédent.

§ 7. *Du liquide..... à la classe du liquide,* il semble qu'il y a ici une véritable tautologie, une simple répétition de mots. J'ai dû suivre l'original. Philopon n'explique pas ce défaut, qu'il n'a peut-être pas remarqué.

§ 8. *Toutes les autres différences,* qu'on vient de citer, et d'expliquer après les quatre différences primaires et fondamentales. — *Aux quatre premières,* le froid et le chaud, le sec et l'humide. — *A un moindre nombre,* c'est-à-dire à deux, au lieu de quatre. — *La même chose que l'humide,* ou « le liquide. » — *Principales,* j'ai ajouté ce mot. Voir le IV[e] livre de la *Météorologie,* ch. 1.

données entr'eux, pas plus qu'ils ne le sont au chaud et à l'humide. En résumé, il n'y a nécessairement que ces quatre différences principales.

CHAPITRE III.

Combinaisons des éléments entr'eux ; il n'y en a que quatre, parce que les contraires s'excluent. Théories antérieures sur le nombre des éléments : Parménide, Platon, Empédocle. Nature des divers éléments ; lieux divers qu'ils occupent dans l'espace.

§ 1. Comme il y a quatre éléments, et que les combinaisons possibles, pour quatre termes, sont au nombre de six ; mais, comme aussi les contraires ne peuvent pas être accouplés entr'eux, le froid et le chaud, le sec et l'humide ne pouvant jamais se confondre en une même chose, il est évident qu'il ne restera que quatre combinaisons des éléments : d'une part chaud et sec, chaud et humide ; et d'autre part, froid et sec, froid et humide. § 2. Ceci est une conséquence toute naturelle de l'existence des corps qui paraissent simples, le feu, l'air, l'eau et la terre. Ainsi,

Ch. III, § 1. *Comme il y a quatre éléments,* c'est le mot même du texte ; mais le chaud et le froid, le sec et l'humide, sont plutôt des propriétés des éléments, que des éléments proprement dits. — *Être accouplés entr'eux,* parce qu'ils se détruisent l'un l'autre. — *Il ne restera que quatre combinaisons,* le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *Humide,* je prends le terme le plus habituellement employé ; mais le mot grec signifie Liquide, aussi bien qu'Humide.

§ 2. *Qui paraissent simples,* cette tournure d'expression n'implique pas le moindre doute, sur la simplicité absolue des éléments, d'après les théories d'Aristote. *Paraissent simples,* signifie seulement que la

le feu est chaud et sec ; l'air est chaud et humide, puisque l'air est une sorte de vapeur ; l'eau est froide et liquide ; enfin, la terre est froide et sèche. Il en résulte que la répartition de ces différences entre les corps premiers se comprend très-bien, et que le nombre des uns et des autres est en rapport parfait.

§ 3. Tous les philosophes, en effet, reconnaissant les corps simples pour éléments, en ont admis tantôt un, tantôt deux, tantôt trois, tantôt quatre. § 4. Ceux qui n'en admettent qu'un seul sont obligés de faire naître tous les autres de la condensation ou de la raréfaction de cet élément. Par suite, ils admettent deux principes, le rare et le dense, ou le chaud et le froid ; car, dans ce système, ce sont là les agents formateurs, et l'élément unique est soumis à leur action en tant que matière. § 5. Les philosophes qui, comme Parménide, admettent déjà deux éléments, le feu et la terre, regardent les éléments intermédiaires, l'air et l'eau, comme des mélanges de ceux-là. Il en est de même aussi de ceux qui en admettent trois, comme le

simplicité des éléments peut être constatée par l'observation. — *L'eau est froide et liquide*, j'ai dû prendre ici le mot de Liquide, au lieu de celui d'Humide, qui aurait moins convenu en parlant de l'eau

§ 3. *Les corps simples pour éléments*, il semble résulter de ce passage qu'aucun philosophe n'a admis plus de quatre éléments ; cependant, Aristote lui-même, dans la *Météorologie*, semble en admettre un cinquième, l'éther ; voir la *Météorologie*, livre I, ch. 3, § 4, page 9 de ma traduction.

§ 4. *De la condensation et de la raréfaction*, voir la *Physique*, livre I, ch. 6, § 1, page 461 de ma traduction. — *De cet élément*, j'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée. — *Les agents formateurs*, ou « fabricateurs. » — *Est soumis à leur action*, le texte n'est pas aussi formel. — *En tant que matière*, capable de recevoir successivement les contraires.

§ 5. *Comme Parménide*, dans la *Physique*, livre I, ch. 6, § 1, les deux principes prêtés à Parménide, sont le rare et le dense, ou le chaud

fait Platon, dans ses divisions; car, pour lui, l'élément moyen n'est qu'un mélange. Ainsi ceux qui admettent deux éléments et ceux qui en admettent trois sont presque complétement d'accord, si ce n'est que les uns divisent l'élément moyen en deux, et que les autres lui laissent son unité. § 6. Quelques-uns, comme Empédocle, en reconnaissent nettement quatre; mais, lui aussi, les réduit à deux ; car il oppose au feu tous les autres éléments réunis. D'après Empédocle, le feu, non plus que l'air, ni aucun des autres éléments, n'est simple, mais mélangé. Les corps simples sont tous simples sans doute ; mais ils ne sont pas cependant identiques. Par exemple, le corps qui est

et le froid ; ce ne sont pas le feu et la terre précisément, bien que le feu puisse être identifié avec le chaud, et la terre avec le froid. — *Dans ses divisions,* ceci semblerait indiquer le titre spécial d'un ouvrage de Platon ; mais Philopon, d'après des commentateurs antérieurs, affirme que l'ouvrage attribué à Platon, sous ce nom, était apocryphe. Alexandre d'Aphrodisée, pense qu'il s'agit ici de ces *Opinions non-écrites*, de Platon, qu'Aristote cite expressément dans la *Physique*, livre IV, ch. 4, § 4, page 150 de ma traduction. D'autres commentateurs ont cru qu'il s'agissait des Divisions indiquées dans le dialogue de Platon, intitulé le *Sophiste*. C'est encore la conjecture d'Alexandre qui paraît la plus probable. — *N'est qu'un mélange*, comme pour Parménide. — *Sont presque complétement d'accord*, puisque de part et d'autre on reconnaît un mélange. — *L'élément moyen en deux*, on peut trouver que ceci n'est pas tout à fait conforme à ce qui vient d'être dit un peu plus haut. Parménide semble reconnaître deux éléments moyens, et non un seul ; il ne peut pas confondre l'air et l'eau.

§ 6. *Comme Empédocle*, voir plus haut, ch. 1, § 2. — *Tous les autres éléments réunis*, le texte n'est pas aussi précis. — *D'après Empédocle*, j'ai ajouté ces mots, parce qu'il me semble que tout ce qui suit ne peut qu'être attribué à Empédocle. C'est aussi l'interprétation de saint Thomas et des Coïmbrois. Philopon semble croire que c'est la pensée propre d'Aristote. — *Mais mélangé*, de forme et de matière, dit Philopon. — *Les corps simples*, le texte dit d'une manière indéterminée : « les simples. » Il est possible qu'il s'agisse ici des quatre éléments spéciaux, le chaud et le froid, le sec et l'humide. Malgré mes efforts, ce passage reste embarrassé et obscur.

pareil au feu, est de l'espèce du feu; mais pourtant ce n'est pas précisément du feu. Le corps qui est pareil à l'air est de l'espèce de l'air, sans être de l'air; et de même, pour tout le reste des éléments. Mais le feu est un excès de la chaleur, de même que la glace est un excès du froid; car la congélation et l'ébullition sont des excès d'un certain genre, l'une de froid et l'autre de chaleur. Si donc la glace est une congélation de liquide et de froid, le feu sera aussi une ébullition de chaud et de sec. Voilà pourquoi rien ne peut naître ni de la glace ni du feu.

§ 7. Les corps simples étant au nombre de quatre, ils appartiennent deux à deux à chacun des deux lieux de l'espace; l'air et le feu sont du lieu qui est porté vers la limite extrême; la terre et l'eau sont du lieu qui est vers le centre. Les éléments extrêmes et les plus purs sont le

— *Le corps qui est pareil au feu*, c'est la combinaison du chaud et du sec; voir plus haut, § 2. — *Mais pourtant.....* le texte n'est pas aussi formel. — *Le corps qui est pareil à l'air*, c'est la combinaison du chaud et de l'humide; voir plus haut, § 2. — *La congélation et l'ébullition*, il est curieux de voir ces deux phénomènes déjà opposés dans les théories de l'antiquité. Il a fallu bien des siècles pour que cette opposition portât ses conséquences pratiques, et qu'on en tirât le thermomètre, l'ingénieux instrument qui sert à déterminer la température des corps. — *Voilà pourquoi rien ne peut naître*, les idées ne paraissent pas très-bien liées entr'elles; et cette phrase pourrait bien n'être qu'une glose.

§ 7. *Les corps simples*, c'est l'expression même du texte. Il semble qu'ici Aristote reprend la parole pour son propre compte, et qu'il ne s'agit plus des opinions particulières d'Empédocle. — *A chacun des deux lieux*, le haut et le bas. — *De l'espace*, j'ai ajouté ces mots. — *Du lieu qui est porté vers la limite extrême*, les expressions du texte sont un peu indéterminées; et tout en les précisant un peu davantage, je n'ai pas pu encore les rendre très-nettes. — *Qui est vers le centre*, même remarque. — *Les éléments extrêmes*, c'est-à-dire ceux qui sont aux points les plus opposés de l'espace, au centre et à la circonférence extrême. — *Les plus purs*, ceci doit s'entendre du mouvement.

feu et la terre; les éléments intermédiaires et les plus mélangés sont l'eau et l'air; dans chaque série, l'un des deux est contraire à l'autre; car l'eau est le contraire du feu, et la terre est le contraire de l'air, puisqu'ils ont dans leur composition des affections contraires. § 8. Cependant, absolument parlant, les quatre corps simples n'appartiennent chacun qu'à une seule affection. Ainsi, la terre est plutôt du sec que du froid; l'eau est plutôt du froid que du liquide; l'air est plutôt du liquide que du chaud; le feu est plutôt du chaud que du sec.

de ces éléments, bien plutôt que de leur composition. On pourrait dire: « les plus nets, » dans leur direction. — *Les plus mélangés,* c'est le terme même de l'original; mais il faut entendre encore que ceci s'applique surtout au mouvement. — *Est contraire à l'autre,* dans l'autre série. — *La terre, le contraire de l'air,* l'opposition n'est pas aussi manifeste. — *Des affections contraires,* voir ce qui suit.

§ 8. *Absolument parlant,* j'ai ajouté ce dernier mot. — *Qu'à une seule affection,* l'expression du texte est tout à fait indéterminée. — *Plutôt,* ceci contredit un peu le terme d'Absolument, dont l'auteur vient de se servir. — *Du froid que du liquide,* il semble, au contraire, que l'eau est bien plutôt liquide que froide; elle est liquide avant tout; mais le système qui est développé ici, exige cette symétrie. La liquidité est laissée à l'air; peut-être pourrait-on dire aussi la fluidité.

CHAPITRE IV.

Théorie de la permutation des éléments les uns dans les autres; les différences des éléments entre eux peuvent être plus ou moins nombreuses ; facilité et difficulté de la permutation ; exemples divers, selon la proximité ou la distance des éléments entr'eux dans l'ordre où ils sont rangés, selon l'identité ou l'opposition des qualités des éléments. — Fin de la première partie de la théorie de la permutatian réciproque des éléments.

§ 1. Après avoir montré plus haut que les corps simples se produisent les uns les autres réciproquement, et l'observation sensible pouvant en même temps nous attester qu'ils se produisent bien ainsi ; car autrement il n'y aurait pas d'altération, puisque l'altération ne s'applique qu'aux affections des choses qu'on peut toucher, il nous faut dire de quelle manière a lieu le changement des éléments les uns dans les autres, et s'il est possible que tout élément naisse de tout élément, ou si cela est possible seulement pour les uns, et impossible pour les autres.

Ch. IV, § 1. *Après avoir montré plus haut*, voir le *Traité du ciel*, livre III, ch. 7, § 1, page 265. Il semble, d'après ce passage, que le Traité du Ciel était bien lié dans la pensée de l'auteur à celui-ci, comme le croient aussi les commentateurs en mettant ces deux traités à la suite l'un de l'autre. — *L'observation sensible*, le texte dit simplement : « la sensibilité. » — *Car autrement il n'y aurait pas d'altération*, l'argument n'est pas très-évident, puisque l'altération est différente de la production, et qu'elle la suppose. Il faut que la chose existe avant d'être altérée; mais parce que l'élément d'une chose existe, il ne s'ensuit pas qu'il vienne d'un autre élément. — *Qu'on peut toucher*, voir plus haut, ch. 2, § 1. — *Le changement des éléments les uns dans les autres*, outre le Traité

§ 2. S'il est un fait évident, c'est que tous peuvent naturellement changer les uns dans les autres ; car la production des choses va aux contraires et vient des contraires. Tous les éléments ont une opposition les uns à l'égard des autres, parce que leurs différences sont contraires ; ainsi dans quelques éléments, les deux différences sont contraires, et par exemple dans l'eau et le feu, dont l'un est sec et chaud, tandis que l'autre est liquide et froide. D'autres éléments n'ont qu'une seule des deux différences, comme l'air et l'eau, dont l'un est liquide et chaud, et l'autre est froide et liquide.

§ 3. Donc il est clair qu'en général tout élément peut naturellement venir de tout élément. Il n'est pas difficile de s'en convaincre en observant comment le phénomène a lieu pour chaque élément en particulier ; car on verra que tous viendront de tous. La seule différence, c'est que le changement se produira avec plus ou moins de vitesse, avec plus ou moins de facilité. Toutes les fois que les éléments ont des points de rapport, ils se méta-

du Ciel, on peut consulter aussi la *Météorologie*, livre I, ch. 2 et 3 de ma traduction.

§ 2. *C'est un fait évident*, par le raisonnement, plutôt encore que par l'observation. — *Va aux contraires*, j'ai conservé l'expression très-concise du texte, qui se comprend d'ailleurs aisément, après tous les détails qui précèdent. En se produisant, la chose va du non-être à l'être ; en se détruisant, au contraire, elle va de l'être au non-être ; elle part d'un contraire pour aller à l'autre contraire. — *Ont une opposition*, j'ai pris un terme un peu plus général que celui du texte, qui dit précisément : « contrariété. » — *Leurs différences sont contraires*, voir plus haut, ch. 3, § 2. — *Dont l'un est liquide*, j'ai dû conserver le terme de Liquide, appliqué à l'air, comme il l'est aussi dans l'original.

§ 3, *En observant*, nouvelle recommandation de la méthode d'observation. — *Ont des points de rapport*, peut-être serait-il plus exact de dire : « de combinaison » possible. Le terme dont se sert le texte, a une nuance assez singulière,

morphosent très-vite les uns dans les autres ; ceux qui n'en ont pas se changent lentement. Cela tient à ce qu'une seule et unique chose change plus aisément que plusieurs. C'est ainsi que l'air viendra du feu par l'unique changement de l'une des deux qualités, puisque l'un est sec et chaud, et l'autre chaud et liquide. Il en résulte que si le sec est dominé par le liquide, il se produit de l'air, et qu'ensuite, de cet air il se produit de l'eau, si c'est le chaud qui est dominé par le froid ; car l'un était liquide et chaud, et l'autre était froide et liquide. Il suffira donc que la chaleur seule change pour qu'il se produise de l'eau.

§ 4. C'est encore de la même façon que la terre vient de l'eau, et que le feu vient de la terre ; car ces deux éléments aussi ont, l'un à l'égard de l'autre, un point de réunion et de raccord. L'eau est liquide et froide, la terre est froide et sèche, de sorte que si c'est le liquide qui est dominé, il se produit de la terre. D'un autre côté, le feu étant sec et chaud, et la terre étant sèche et froide, si le froid est détruit, de la terre il se produira du feu. On le

qu'il ne m'a pas été possible de rendre directement ; voir le § suivant. — *Ils se métamorphosent*, ou bien encore : « ils passent de l'un à l'autre. » — *De l'une des deux qualités*, le texte n'est pas aussi formel. — *Était*, j'ai conservé la tournure du texte ; et ceci se rapporte aux théories qui ont été exposées plus haut. — *Sec et chaud..... chaud et liquide*, les deux qualités de Chaud s'accumulent, puisqu'elles sont identiques ; il ne reste à changer que le sec et le liquide. — *Était liquide*, même remarque qu'un peu plus haut.

§ 4. *Un point de réunion et de raccord*, j'ai traduit ici un peu plus expressément le sens du mot grec, qui est spécial aux choses dont on peut réunir les parties pour en reformer un tout, après les avoir séparées. — *Qui est dominé*, par l'autre qualité, qui est plus forte que celle-là. Le liquide dominé disparait ; et il ne reste plus de part et d'autre que le froid, qualité caractéristique de la terre. — *De la terre*

voit donc, la production des corps simples a lieu circulairement ; et ce mode de changement est le plus facile de tous, parce que les éléments qui se suivent ont toujours des points de réunion et de raccord.

§ 5. L'eau peut bien aussi venir du feu, la terre venir de l'air ; et à l'inverse, l'air et le feu peuvent venir aussi de l'eau et de la terre. Mais cette transformation est plus difficile, parce qu'il y a alors plus de choses à changer. En effet, pour que le feu vienne de l'eau, il faudra que le froid et le liquide soient préalablement détruits ; pour que l'air vienne de la terre, il faudra que le froid et le sec soient détruits également. Même nécessité pour que l'eau et la terre viennent du feu et de l'air ; car il faut alors que les deux qualités subissent le changement. § 6. Aussi la production qui a lieu de cette façon est plus lente. Mais si l'une des qualités de chacun des deux est détruite, le passage est plus facile. Seulement il ne se fait plus alors de l'un à l'autre réciproquement ; mais du

il se produira du feu, toutes ces théories peuvent nous sembler aujourd'hui bien extraordinaires ; mais il faut se reporter au temps d'Aristote ; et ces théories ont été acceptées sans contestation jusqu'au XVIe siècle. — *Les éléments qui se suivent,* le texte n'a qu'un terme tout à fait indéterminé. Les éléments consécutifs sont ceux qui présentent des qualités communes. — *De réunion et de raccord,* voir plus haut au début du §.

§ 5. *L'eau peut bien aussi venir du feu,* l'eau et le feu n'ont aucun point commun ; et pour que l'une se change dans l'autre, il faut des intermédiaires ; ici c'est l'air, qui a des points communs tout à la fois avec l'eau d'une part, et avec le feu d'autre part. — *Cette transformation,* l'expression du texte est beaucoup plus vague. — *Le froid et le liquide,* qui sont les deux qualités de l'eau. — *Le froid et le sec,* qualités spéciales de la terre. — *Les deux qualités,* le texte se sert d'un mot tout à fait indéterminé.

§ 6. *La production,* d'un élément nouveau sortant de la transformation des autres. — *Il ne se fait plus de l'un à l'autre,* et alors il y a un troisième corps, formé des qualités restantes. Philopon conteste l'exac-

feu et de l'eau viendront la terre et l'air ; et de l'air et de la terre, viendront le feu et l'eau. En effet, si le froid de l'eau et le sec du feu sont détruits, il se formera de l'air, parce qu'il ne reste plus que le chaud de l'un et le liquide de l'autre. Mais si le chaud du feu est détruit, ainsi que le liquide de l'eau, il se forme de la terre, parce qu'il ne reste alors que le sec de l'un et le froid de l'autre.

§ 7. C'est de même que de l'air et de la terre, il se forme du feu et de l'eau ; car si la chaleur de l'air vient à être détruite, ainsi que le sec de la terre, il se formera de l'eau, puisqu'il restera le liquide de l'un et le froid de l'autre. Mais lorsque c'est le liquide de l'eau et le froid de la terre qui se perdent, il se forme du feu, parce qu'il reste le chaud de l'un et le sec de l'autre, qualités propres du feu.

§ 8. Cette explication de la production du feu s'accorde très-bien avec les faits que la sensation nous atteste ; car c'est surtout la flamme qui est du feu ; or, la flamme n'est

titude de cette théorie, qui, d'ailleurs et ainsi qu'il le rappelle, était acceptée par Alexandre d'Aphrodisée. — *Mais du feu et de l'eau*, les idées ne semblent pas se très-bien suivre. — *Il se forme de l'air*, élément différent du feu et de l'air qui l'ont produit. — *Il se forme de la terre*, remarque analogue. — *Le sec... et le froid*, qui sont les deux qualités de la terre.

§ 7. *Le liquide de l'un*, le Liquide semble s'appliquer exclusivement à l'eau ; mais dans ces théories, il faut l'accepter aussi pour l'air, auquel le terme d'Humide paraîtrait pouvoir s'appliquer mieux dans certains cas. On pourrait employer aussi le mot de Fluide pour l'air ; mais ce dernier mot ne répondait plus assez à celui de l'original. — *Qualités propres du feu*, voir plus haut, ch. 3, § 2.

§ 8. *Cette explication de la production du feu*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *S'accorde très-bien avec les faits*, il ne semble pas que cet accord soit aussi complet que le croit l'auteur ; mais la méthode qu'il recommande n'en est pas moins bonne ni moins vraie,

que de la fumée brûlée, et la fumée se compose d'air et de terre.

§ 9. Dans les éléments qui se suivent et se succèdent, il n'est pas possible, quand une seule des deux qualités a été détruite dans l'un ou l'autre, qu'il y ait passage et transmutation des éléments en aucun autre corps, parce que les résidus qui subsistent dans les deux sont ou identiques, ou contraires. Alors ni des uns, ni des autres il ne peut résulter de corps : par exemple, si le du feu est détruit et si le liquide de l'air l'est également, il n'y a plus de résultat possible, puisque la chaleur est ce qui reste de part et d'autre. Et de même, si c'est la chaleur qui disparaît des deux, il ne reste plus que des contraires, à savoir le sec et le liquide. De même aussi pour tous les autres cas, puisque, dans tous les cas de ce genre, il reste toujours, tantôt la qualité identique, et tantôt la qualité contraire. Ainsi donc évidemment, pour produire les éléments passant et changeant d'un à un, il suffit qu'une seule qualité soit détruite ; mais pour les éléments qui passent de deux à

bien qu'il l'applique mal. — *La fumée se compose d'air et de terre,* parce que, selon Aristote, la fumée est l'évaporation du bois ; voir la *Météorologie,* Livre IV, ch. 9, § 42, page 339 de ma traduction.

§ 9. *Qui se suivent et se succèdent,* c'est, par exemple, l'air après le feu ; l'eau après l'air ; la terre après l'eau, puisque les quatre éléments sont rangés dans cet ordre. — *Passage et transmutation,* il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Les résidus qui subsistent dans les deux,* le texte est moins formel. — *De résultat possible,* c'est-à-dire un troisième corps, différent des deux qui l'ont formé. — *La chaleur est ce qui reste,* et dans ce cas c'est tout simplement du feu. — *Des contraires,* qui s'excluent et ne peuvent coëxister, puisqu'ils se détruisent réciproquement. — *Passant et changeant,* il n'y a qu'un seul mot dans l'original. — *D'un à un,* l'expression n'est pas très-claire ; je n'ai fait que la reproduire. — *Une seule qualité,* la qualité contraire. Le texte n'est pas

un seul, ils ont besoin que plusieurs qualités soient détruites.

§ 10. En résumé, on a expliqué que tout élément nait de tout élément, et l'on a montré de quelle façon la transmutation se fait des uns dans les autres.

CHAPITRE V.

Suite de la théorie de la permutation des éléments ; il est impossible qu'il n'y ait qu'un seul élément d'où viendraient tous les autres ; dans cette hypothèse, il y aurait altération de l'élément unique, mais jamais production réelle des éléments divers ; citations du Timée de Platon. Exposé nouveau de la manière dont les éléments changent les uns dans les autres ; la permutation se fait d'autant plus vite qu'ils ont une qualité commune ; rapport des éléments extrêmes entr'eux et des éléments moyens. Limites nécessaires de cette transformation ; on ne peut aller à l'infini dans aucun des deux sens ; démontration littérale de ce principe.

§ 1. Les détails qui précèdent ne nous empêchent pas de considérer ces questions sous un autre jour. Si la matière des corps naturels est, comme le croient quelques philosophes, l'eau et l'air, ou des éléments de ce genre, il

aussi précis. — *Que plusieurs qualités*, le texte se sert d'un mot tout à fait vague.

§ 10. *En résumé*, le texte dit simplement : *Donc*.

Ch. V, § 1. *Les détails qui précèdent*, le texte n'est pas aussi formel. — *Sous un autre jour*, le texte dit précisément : « ainsi » ; « c'est-à-dire, « de la manière suivante. » — *Si la matière des corps naturels*, il faut entendre ici par Corps Naturels d'abord quelques-uns des éléments, et ensuite tous les corps que les éléments primitifs forment par leurs combinaisons. — *Comme le croient*

faut qu'ils soient un, deux, ou plusieurs de ces éléments. Certes, il ne se peut pas que toutes les choses ne soient qu'un seul et unique élément : par exemple, que tout ne soit que de l'air, de l'eau, du feu ou de la terre, puisque le changement se fait dans les contraires. En effet, supposons que tout est de l'air et que l'air subsiste dans tous les changements, il y aura dès lors simple altération ; il n'y aura plus de production.

§ 2. Mais, dans cette hypothèse même, il ne semble pas possible que l'eau soit en même temps de l'air ou tel autre élément analogue. Il y aura toujours, entre les qualités, une opposition et une différence, où le feu n'aura qu'une des deux parties, par exemple, la chaleur. Mais le feu ne pourra jamais être simplement de l'air chaud ; car c'est là une altération, et il ne paraît pas que les choses se passent ainsi. D'autre part, si, à l'inverse, on suppose que l'air vient du feu, ce changement ne pourra avoir lieu que par le changement de la chaleur en son contraire. Cette

quelques philosophes, et spécialement ceux de l'École d'Ionie. — *Un seul et unique élément*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Puisque le changement se fait dans les contraires*, et que l'on admet la réalité du changement attesté par nos sens. — *Dans tous les changements*, j'ai ajouté ces mots pour éclaircir la pensée.

§ 2. *Que l'eau*, il y a des éditeurs qui donnent le Feu, au lieu de l'ean; et je crois que c'est la véritable leçon, attendu qu'elle s'accorde exclusivement avec tout ce qui suit. Philopon aussi semble l'avoir eue. Je n'ai pas cependant osé changer le texte reçu, parce que ce changement ne s'appuirait sur aucun manuscrit. — *Entre les qualités*, j'ai ajouté ces mots qui complètent le sens. — *Une des deux parties*, c'est le mot même du texte que j'ai cru devoir conserver, bien qu'il ne soit peut-être pas très-bien choisi. — *La chaleur*, en supposant comme plus haut, § 3 et 2, que l'air est chaud et liquide. — *Que les choses se passent ainsi*, le texte n'est pas aussi formel. — *Que l'air vient du feu*, comme on a supposé tout à l'heure que c'était le feu qui venait de l'air, il faut que l'air puisse venir du feu aussi, attendu qu'on ne suppose qu'un seul et unique élément. — *De la chaleur*,

qualité contraire sera donc dans l'air ; et alors l'air sera quelque chose de froid. Par conséquent, il est impossible que le feu soit de l'air chaud, puisqu'il en résulterait que le même élément serait chaud et froid en même temps. Il y aura donc, outre ces deux éléments, quelqu'autre chose qui restera identique ; et c'est quelqu'autre matière commune aux deux.

§ 3. Le même raisonnement serait applicable pour tout autre élément que l'air, et il ne peut y en avoir un qui serait la source unique d'où tous les autres seraient sortis. Il n'y a pas non plus, outre ceux-là, quelqu'autre intermédiaire, comme serait, par exemple, un élément qui tiendrait le milieu entre l'air et l'eau, ou l'air et le feu, plus dense que l'air et le feu, et plus léger que tous les autres ; car alors cet intermédiaire serait, avec opposition des contraires, air et feu tout à la fois. Mais le second des contraires est la privation ; et par suite, il ne se peut pas que cet élément intermédiaire subsiste seul, comme quelques philosophes le disent de l'infini et du contenant. Il

qui est évidemment dans le feu. — *En son contraire,* qui est le froid. — *Cette qualité contraire,* le texte n'a qu'un pronom démonstratif neutre, tout à fait indéterminé. — *Il y aura donc,* c'est la théorie à laquelle s'arrêtera Aristote dans ce qui va suivre. — *Et quelqu'autre matière commune aux deux,* c'est la matière qui est en simple puissance et non en acte, et qui peut recevoir tour à tour la forme et l'espèce de chacun des contraires. Voir le Timée de Platon, traduction de M. V. Cousin, page 122.

§ 3. *Pour tout autre élément que l'air,* le texte est plus vague. — *Qui serait la source unique,* même observation. — *Quelqu'autre intermédiaire,* comme le pensait Anaximandre, selon, Philopon. — *Est la privation,* voir la *Physique,* liv. 1, ch. 8 § 10, page 480 de ma traduction. La privation est le second des contraires, en ce sens que ce second contraire n'existe qu'autant que l'autre a cessé lui-même d'exister. — *Et du contenant,* j'ai conservé l'expression du texte, toute vague qu'elle est. Voir sur l'infini la *Physique* liv. III, ch.

faut donc que chacun des éléments connus puisse être indifféremment cet intermédiaire, ou qu'aucun d'eux ne le puisse.

§ 4. Mais s'il n'y a pas de corps sensibles antérieurs à ceux-là, les éléments que nous connaissons sont tous ceux qui existent. Il faut donc, ou que les éléments subsistent éternellement tels qu'ils sont, sans se changer les uns dans les autres, ou bien qu'ils changent perpétuellement. On peut admettre encore qu'ils peuvent tous changer, ou bien que les uns le peuvent et que les autres ne le peuvent pas, ainsi que l'a dit Platon dans le *Timée*.

Or, on a démontré plus haut, que les éléments se changent nécessairement les uns dans les autres ; mais on a démontré aussi qu'ils ne se changent pas également vite sous cette influence mutuelle, et que le changement a lieu plus rapidement pour ceux qui ont un point de raccord, c'est-à-dire une qualité commune, et plus lentement pour ceux qui n'en ont pas. Si donc il n'y a qu'une seule opposition de contraires, suivant laquelle les corps viennent à changer, il faut nécessairement alors qu'il y ait deux éléments ; car c'est la matière qui sert de milieu aux deux

6, § 4, page 97 de ma traduction. Les philosophes qu'indique ici Aristote sont sans doute les Pythagoriciens, id ibid., § 12, page 100. — *Puisse être indifféremment cet intermédiaire*, le texte n'est pas aussi précis; mais c'est le sens qui ressort du commentaire de Philopon.

§ 4. *De corps sensible*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée. — *Les éléments que nous connaissons*, j'ai ajouté les trois derniers mots. — *Tels qu'ils sont*, même observation. — *Platon dans le Timée*, voir la traduction du *Timée* par M. V. Cousin, pages 166 et suivantes. — *Plus haut* voir plus haut, ch. 3 et 4. — *C'est-à-dire une qualité commune*, j'ai ajouté ceci en forme de glose. — *Oppositions de contraires*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Aux deux contraires*, j'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée ; voir *la Physique*, liv. I, ch. 8, de ma traduction.

contraires, non perceptible et non séparable. Mais comme il y a visiblement davantage d'éléments, le moins qu'il puisse y avoir d'oppositions, c'est deux ; et quand il y en a deux, il ne peut pas y avoir trois termes seulement ; il en faut absolument quatre, ainsi qu'on peut le voir. C'est là le nombre des combinaisons deux à deux ; car, bien qu'il y en ait en tout six, il en est deux qui ne peuvent jamais se produire, parce qu'elles sont contraires l'une à l'autre. Du reste, on a traité antérieurement ces questions.

§ 5. Mais, quoique les éléments se changent les uns dans les autres, il est impossible que le principe de la transformation se trouve ni dans l'un des extrêmes, ni au au milieu ; voici ce qui le prouve. D'abord, quant aux extrêmes, il n'est pas possible que toutes les choses soient du feu, non plus qu'elles soient toutes de la terre ; car cela reviendrait à dire que tout naît du feu, ou que tout naît de la terre. Mais on ne peut pas dire davantage, ainsi que le veulent quelques philosophes, que ce soit le milieu qui est le principe, et que l'air se change en feu et en eau, ni que l'eau se change en air et en terre ; les extrêmes, je le répète, ne pouvant jamais se changer les uns dans les autres.

§ 6. Ainsi, il faut trouver un point d'arrêt, et l'on ne peut pas plus d'une part que de l'autre aller à l'infini en

—*Davantage d'éléments*, le texte n'est pas aussi formel. — *Antérieurement*, voir plus haut, ch. 3, § 1.

§ 5. *Le principe de la transformation*, le texte dit simplement : « un principe. » —*Soient du feu.. de la terre*, le feu et la terre étant les éléments extrêmes. — *L'air se change en feu*, l'air étant un élément intermédiaire. — *L'eau se change en air*, même remarque —*Je le répète*, j'ai ajouté ces mots. — *Se changer les uns dans les autres*, parce que les extrêmes sont des contraires qui se détruisent, mais ne se permutent pas réciproquement.

§ 6. *Il faut trouver un point d'ar-*

ligne droite; car il y aurait alors pour un seul et unique élément des oppositions et des contraires en nombre infini. Soit en effet la terre représentée par T, l'eau représentée par E, l'air par A, et le feu par F. Si A se change en F et en E, l'opposition sera entre A et F. Supposons que ces contraires soient la blancheur et la noirceur. D'autre part, si A se change en E, ce sera une autre opposition; car E et F ne sont pas identiques. Soit l'opposition de la liquidité et de la sécheresse, représentées, la sécheresse par S, et la liquidité par L. Si donc c'est le blanc qui demeure et subsiste, l'eau sera liquide et blanche; et si elle n'est pas blanche, elle sera noire, puisque le changement ne se fait que dans les contraires. Il faut donc nécessairement que l'eau soit ou blanche ou noire, et l'on peut supposer que ce soit le premier cas. De la même manière aussi, S, la sécheresse, sera à F. Ainsi, F, c'est-à-dire le feu, se changera également en eau; car ce sont là les contraires; et le feu était noir d'abord et ensuite sec, comme l'eau était d'abord liquide et ensuite blanche.

rêt, qui est un des deux extrêmes. — *A l'infini en ligne droite*, c'est-à-dire sans revenir sur ses pas pour aller de nouveau du second extrême au premier, comme on est allé d'abord du premier au second. D'ailleurs, cette pensée n'est pas exprimée assez clairement. — *Des oppositions et des contraires*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Représentés par T* dans l'original les lettres sont, ainsi que Philopon le remarque, les initiales des mots qu'elles remplacent, comme dans ma traduction. D'ailleurs, cet exemple littéral n'apporte pas grand éclaircissement. — *La blancheur et la noirceur*, Saint-Thomas remarque avec raison que ces exemples ne sont pas très-bien choisis, et que ce ne sont pas là les qualités les plus ordinaires des éléments. — *E et F ne sont pas identiques*, ils sont même contraires d'après les idées communes, puisque ce sont l'eau et le feu. — *De la liquidité*, on pourrait traduire aussi « de l'humidité. » — *C'est-à-dire le feu se changera également en eau*, toutes ces transformations sont purement logiques, et elles ne répondent pas du

§ 7. Il est donc évident que tous les éléments pourront changer les uns dans les autres; les qualités restantes se trouveront dans T, la terre, ainsi que les deux points de réunion et de raccord, le noir et le liquide, puisque ces deux qualités ne se sont pas encore combinées ensemble, de quelque façon que ce soit.

§ 8. Voici bien la preuve qu'on ne peut ici aller à l'infini, principe auquel nous nous sommes référé avant d'établir la démonstration qui précède, c'est que si l'on suppose que le feu, représenté par F, se change en un autre élément, et ne revient pas en arrière, et que, par exemple il se change en R, il y aura, dès lors, pour le feu et pour R, une opposition de contraires différente de celles qu'on a dites, puisque R ne peut être identique à aucun des éléments désignés par T, E, A et F. Supposons que la qualité C est à F, et que la qualité S, soit à R. C alors sera à tous les éléments T, E, A et F ; car tous

tout à la réalité des faits. L'auteur n'est pas assez fidèle ici à la méthode d'observation qu'il a si souvent recommandée.

§ 7. *Tous les éléments*, il serait possible de limiter cette assertion un peu trop générale et de la restreindre aux deux éléments de la terre et du feu. — *Les qualités restantes*, c'est-à-dire, celles qui n'ont pas encore été combinées l'une avec l'autre. — *Les deux points de réunion et de raccord*, c'est-à-dire, les qualités communes aux deux éléments, et par lesquelles ils peuvent se réunir et se combiner, de manière à se changer l'un dans l'autre.

§ 8. *Principe auquel nous nous sommes référé*, voir plus haut, § 6. — *La démonstration qui précède*, le texte n'est pas aussi formel. — *Et ne revient pas en arrière*, c'est-à-dire, si le changement se poursuit en ligne droite, et si le feu ne se change pas successivement en air, eau et terre, pour qu'ensuite la terre se change en eau, air et feu. — *De celles qu'on a dites*, voir plus haut, ch. 5 et 6. — *Ne peut être identique*, c'est-à-dire que R serait supposé un cinquième élément, en dehors du feu, de l'air, de l'eau et de la terre. — *La qualité C*, le texte dit simplement C. — *C alors sera à tous les éléments*, puisqu'il

ces éléments changent les uns dans les autres. Mais, en admettant que ceci n'ait pas encore été démontré, il est évident du moins que si R se change de nouveau en un autre élément, il y aura dès lors une autre opposition de contraires; et elle aura lieu entre R, et le feu F. Il en sera toujours de même du terme ajouté, et il fera toujours une opposition avec les termes précédents, de sorte que, si ces termes sont en nombre infini, il y aura aussi des oppositions en nombre infini pour un seul et unique élément. Or, si cela est possible, il sera dès lors impossible et de donner la définition et d'expliquer la production de quelqu'élément que ce soit, puisqu'il faudra, si l'un vient de l'autre, parcourir autant d'oppositions qu'on vient de dire et même davantage. Il s'ensuit que pour quelques-uns des éléments, il n'y aura jamais de changement possible; par exemple, si les intermédiaires sont en nombre infini; et il le faut, si les éléments sont infinis eux-mêmes. Ainsi par exemple, il n'y aura pas de changement d'air en feu, si les oppositions à parcourir sont infinies en nombre.

est à F par R, et par F au reste des autres. — *Du terme ajouté*, comme on a ajouté R aux quatre autres éléments. — *Si ces termes sont en nombre infini*, par ces termes il faut entendre les éléments nouveaux qu'on supposerait à la suite du cinquième, comme on a supposé le cinquième à la suite des quatre premiers. — *Pour un seul et unique élément*, puisque tous les éléments peuvent se changer les uns dans les autres successivement. — *De quelqu'élément que ce soit*, le texte a une expression tout à fait indéterminée. — *Qu'on vient de dire*, le texte n'est pas aussi formel. — *Et même davantage*, ceci ne se comprend pas bien, puisqu'on a supposé que le nombre des intermédiaires est infini. — *Quelques-uns des éléments*, l'expression de l'original est indéterminée; il m'a semblé que ceci se rapporte nécessairement aux éléments. — *Si les intermédiaires sont en nombre infini*, comme on l'a supposé plus haut. L'air et le feu sont cependant des éléments voisins l'un de l'autre, et s'ils ne peuvent se changer l'un dans l'autre réciproquement, à plus forte raison des éléments

§ 9. Enfin aussi, tous les éléments se réduisent à un seul; car il faut que toutes ces oppositions appartiennent, soit celles d'en haut aux éléments qui sont au-dessous de F, soit celles d'en bas, à ces mêmes éléments, de telle sorte que tous se réduiront à un seul.

éloignés, comme le feu et la terre.

§ 9. *Enfin*, j'ai ajouté ce mot pour montrer que c'est ici le complément de tout ce qui précède. On ne voit pas bien d'ailleurs la force de cet argument, fondé sur l'hypothèse d'un cinquième élément et d'une série définie d'éléments. En supposant même qu'il n'y ait que quatre éléments, du moment qu'ils peuvent se changer les uns dans les autres, comme Aristote le soutient, il semble aussi qu'ils peuvent aussi se réduire tous à un seul. Je ne suis pas sûr d'ailleurs qu'il s'agisse ici des éléments, puisque l'expression du texte est indéterminée comme dans d'autres passages, et il est possible que ce soient tous les intermédiaires qui se réduisent à un seul. — *Que tous se réduisent à un seul*, j'ai conservé l'indétermination de l'original. Tout ce passage reste obscur malgré les longues explications de Philopon, qui s'appuie cependant sur Alexandre d'Aphrodisée. Ce dernier semble avoir déjà eu le texte d'Aristote, tel qu'il nous est parvenu, et il n'y a pas lieu probablement à supposer ici aucune interpolation. La pensée générale de cette argumentation est d'ailleurs assez claire, bien que les détails ne le soient pas toujours. Selon Aristote, les quatre éléments peuvent se changer les uns dans les autres; mais ce changement ne saurait être infini; et il faut s'en tenir aux quatre éléments que nos sens nous attestent, et aux quatre qualités qui les caractérisent et les distinguent. Saint-Thomas a commenté ce passage avec une brièveté qui ne lui est pas ordinaire, et cette concision ne contribue pas à la clarté.

CHAPITRE VI.

Réfutation de la théorie d'Empédocle, sur la comparaison des éléments entr'eux, soit sous le rapport de la quantité, soit sous le rapport de l'effet et de la proportion. Dans le système d'Empédocle, l'accroissement des choses se réduit à une simple addition; il n'explique pas non plus la production des choses, qu'il soumet à l'empire du hasard, ni la cause du mouvement originel, ni la véritable nature de l'âme. — Citations diverses des vers d'Empédocle.

§ 1. Quand on voit des philosophes admettre la pluralité des éléments des corps, et nier en même temps que les éléments changent les uns dans les autres, ainsi que le fait Empédocle, on pourrait leur demander avec quelqu'étonnement comment alors ils peuvent soutenir que les éléments sont comparables les uns aux autres. C'est bien là cependant ce que prétend Empédocle quand il dit :

« Car tous les éléments étaient égaux entr'eux. »

Si c'est en quantité qu'ils le sont, il faut que, dans tous les objets comparables, il y ait quelque chose de commun

Ch. VI, § 1. *Quand on voit*, le texte n'est pas aussi formel. — *En même temps*, j'ai ajouté ces mots pour que l'opposition des idées fût plus manifeste. — *Ainsi que le fait Empédocle*, voir plus haut, ch. 3, § 6. — *Sont comparables*, l'expression est bien vague, et je n'ai pas dû la préciser davantage. Les exemples cités plus bas l'éclairciront en partie. — *Étaient égaux*, ici encore, j'ai rendu l'expression de l'original dans toute son indétermination. — *Si c'est en quantité*, matérielle, sous-entendu, pour l'opposer à la quantité de force dont il sera parlé plus bas.

qui puisse servir à les mesurer; par exemple, si d'un seul cotyle d'eau on peut faire dix cotyles d'air, c'est que les deux éléments étaient, à certain égard, la même chose, puisqu'ils ont la même mesure. § 2. Si les objets ne sont pas ainsi comparables sous le rapport de la quantité, telle quantité correspondant à telle autre, il faut du moins qu'ils le soient sous le rapport de l'effet qu'ils peuvent produire. Ainsi par exemple : si un cotyle d'eau peut produire autant de froid que dix cotyles d'air, alors les éléments sont encore comparables entr'eux sous le rapport de la quantité, non pas précisément en tant qu'ils sont une quantité matérielle, mais en tant qu'ils peuvent exercer une certaine action.

§ 3. On pourrait encore comparer les puissances ou les forces, non pas seulement par la mesure directe de la quantité, mais encore proportionnellement et par analogie. Ainsi, l'on peut dire que telle chose est chaude comme telle autre chose est blanche. Le mot Comme exprime le rapport de ressemblance, s'il s'agit de la qualité; et, s'il s'agit de quantité, il exprime l'égalité. Mais

— *On peut faire dix cotyles d'air*, ou bien : « si un cotyle d'eau répond à dix cotyles d'air. » Ceci n'est qu'une simple hypothèse, et ne veut pas dire qu'Aristote croie en réalité que ce soit là le rapport de l'eau à l'air.

§ 2. *Si les objets*, ou si l'on veut aussi : « les éléments. » — *Correspondant à*, ou « venant de » — *De l'effet qu'ils peuvent produire*, le texte n'est pas aussi explicite. — *Peut produire autant de froid*, ceci aurait demandé quelques développements. — *Matérielle*, j'ai ajouté ce mot. — *Exercer une certaine action*, le texte dit précisément, « En tant qu'ils peuvent quelque chose. »

§ 3. *Les puissances ou les forces*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Directe*, j'ai ajouté ce mot, qui éclaircit la pensée. — *Proportionnellement et par analogie*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Le mot Comme*, le texte n'est pas aussi précis. — *Mais il semble absurde*,

il semble absurde que les corps qui ne peuvent permuter les uns dans les autres, ne soient pas comparables entr'eux sous le rapport de l'analogie, et qu'ils le soient seulement par la mesure de leur puissance, et parce que telle quantité de feu, par exemple, peut être aussi chaude et produire la même chaleur que telle quantité d'air plus considérable. En effet une substance de même nature, si elle est en quantité plus grande, pourra devenir proportionnellement équivalente, parce qu'elle sera du même genre.

§ 4. J'ajoute que, suivant le système d'Empédocle, il n'y aura d'accroissement possible que celui qui se fait par addition. C'est ainsi qu'il suppose que le feu s'accroît par le feu, quand il dit :

« La terre accroît la terre, et l'air même accroît l'air. »

Or ce n'est là qu'une simple addition, et il ne paraît pas que les choses qui s'accroissent puissent s'accroître ainsi.

§ 5. Mais il est bien plus difficile encore pour Empé-

l'opinion que critique ici Aristote doit être attribuée aussi à Empédocle, bien que cette indication ne soit pas formellement donnée dans le texte. — *Ne soient pas comparables entr'eux,* il n'est pas dit dans ce qui précède que cette opinion soit celle d'Empédocle. — *De l'analogie,* ou « de la proportion. » — *Par exemple,* j'ai ajouté ces mots. — *Telle quantité d'air plus considérable,* dans le rapport même de la chaleur de l'air à la chaleur du feu. Le principe d'ailleurs est vrai ; et deux corps doués d'une même qualité peuvent être mis en équilibre par l'accroissement du plus faible des deux.

§ 4. *J'ajoute... il suppose,* le texte n'est pas aussi explicite. — *Quand il dit,* j'ai ajouté ces mots. — *Accroît la terre,* le texte dit précisément : « Accroît sa propre espèce. » Aristote a expliqué plus haut que l'accroissement des choses ne pouvait se faire par simple addition, livre I, ch. 5, § 8. — *Il ne paraît pas,* id. ibid.

§ 5. *Pour Empédocle,* j'ai ajouté ces mots, qui sont contenus implicitement dans toute la tournure de la

docle d'expliquer la production des êtres dans la nature; car tous les êtres qui naissent et se produisent selon les lois naturelles, ou naissent toujours d'une certaine façon régulière, ou du moins le plus souvent de cette façon ; les êtres qui se produisent contre cet ordre éternellement constant, ou du moins le plus ordinaire, sont le fruit d'une cause fortuite et du hasard. Qu'est-ce qui fait donc que d'un homme naît un homme, ou toujours et suivant une règle éternelle, ou du moins le plus ordinairement, de même que du blé vient toujours du blé, et non pas un olivier? Est-ce que les os ne se forment pas aussi de la même manière? Mais non, les choses ne se produisent pas au hasard, et par une rencontre fortuite, comme le dit Empédocle; elles se produisent par une certaine raison.

§ 6. Quelle est donc la cause de tous ces phénomènes? Ce n'est certes pas ni la terre ni le feu. Ce ne sont pas davantage l'Amour et la Discorde; car l'un n'est cause que de la combinaison des choses, et l'autre de leur division. Cette cause, c'est l'essence de chaque chose; ce n'est pas seulement comme le dit Empédocle :

pensée. — *Dans la nature*, indépendamment de ceux que peut former l'art de l'homme. — *D'une cause fortuite et du hasard*, cette réfutation de la théorie du hasard est tout à fait conforme, et quelquefois même jusque dans les termes, à celle qui se trouve dans la *Physique*, livre II, ch. 4, §§ 6 et 8, pages 31 et 32 de ma traduction, et aussi dans tout le chapitre 5 et dans les suivants. — *Les os ne se forment pas aussi*, on ne voit pas trop bien pourquoi l'exemple des os est amené ici; Empédocle, il est vrai, s'en sert lui-même assez souvent. — *Comme le dit Empédocle*, voir la *Physique*, livre II, ch. 8, § 3, page 54 et suivantes de ma traduction. — *Une certaine raison*, ou « une certaine intelligence. »

§ 6. *Ce n'est certes pas la terre ni le feu*, il y a quelqu'ironie dans la tournure de cette phrase. — *L'Amour et la Discorde*, les deux grands principes d'Empédocle; voir la *Physique*, livre VII, ch. 1, § 4, page 455 de ma traduction. — *C'est l'essence*

« Mélange et désaccord des choses mélangées. »

Ce ne serait alors que ce qu'on appelle du hasard; ce n'est plus là de la raison; car il est bien possible qu'il y ait parfois un mélange fortuit et confus. § 7. Ainsi ce qui est cause de chacun des êtres naturels, c'est leur organisation; c'est la propre nature de chacun d'eux, dont Empédocle ne dit pas un seul mot. On peut affirmer qu'il ne traite pas véritablement de la nature, quoique la nature soit précisément l'ordre et le bien pour toutes choses. Mais Empédocle n'a d'éloges absolument que pour le mélange et la confusion. Cependant ce n'est pas la Discorde, c'est l'Amour qui a séparé les éléments, lesquels, selon lui, sont antérieurs à Dieu lui-même, puisque les éléments d'Empédocle sont aussi des Dieux.

§ 8. Il ne parle non plus du mouvement que d'une ma-

de chaque chose, c'est-à-dire sa forme substantielle. Mais Aristote aurait pu remonter encore plus haut, et se demander à qui devait être rapportée l'essence de chaque chose. — *Ce n'est plus là de la raison*, ou de la proportion et de l'ordre. Le terme dont se sert l'original est d'une signification très-large. — *Car il est bien possible*, Philopon ne semble pas avoir connu cette petite phrase, qu'il ne commente pas. — *Fortuit et confus*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 7. *C'est leur organisation*, mot à mot : « c'est d'être, ainsi » qu'ils sont. Ceci, d'ailleurs, n'est pas très-exact; et l'on ne peut pas dire que l'organisation des êtres soit leur cause véritable. — *L'ordre est le bien pour toutes choses*, et en ce sens on peut dire que c'est là leur cause finale. — *Le mélange et la confusion*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *L'amour qui sépare*, il ne paraît pas que ceci soit tout à fait conforme aux opinions d'Empédocle; il est vrai que, pour réunir, il faut d'abord séparer; mais c'est à la Discorde qu'Empédocle prête ce second rôle. — *Selon lui*, j'ai ajouté ces mots, pour éclaircir la pensée. — *Dieu lui même*, le Dieu d'Empédocle est le Sphærus, qui renferme toutes choses, et tantôt se développe par la Discorde, et tantôt rentre en lui-même par l'Amour; voir la *Physique*, livre I, ch. 5, § 4 en note, page 455 de ma traduction.

§ 8. *Que d'une manière toute gé-*

nière toute générale; car il n'est pas suffisant de dire que ce sont la Discorde et l'Amour qui donnent le mouvement, si l'on ne précise pas que l'Amour consiste à causer telle espèce de mouvement, et la Discorde à en causer telle autre. Empédocle aurait donc bien dû ici ou définir exactement les choses, ou imaginer quelqu'hypothèse, ou faire quelque démonstration, d'ailleurs puissante ou faible, ou s'en tirer de toute autre manière. § 9. Autre objection. Les corps sont tantôt mus par force, et contre nature, et tantôt ils sont animés d'un mouvement naturel; ainsi par exemple, le feu se dirige en haut, sans que ce soit par force, et il ne va que par force en bas. Or, le mouvement naturel est contraire au mouvement forcé. Par conséquent comme il y a un mouvement forcé, il y a aussi un mouvement naturel. Est-ce donc l'Amour, ou n'est-ce pas l'Amour qui produit ce dernier mouvement? Lorsque la terre a un mouvement qui la porte en bas, c'est un

nérale, et peut-être aussi, « un peu trop simple. » Le mot du texte peut avoir les deux sens. — *Si l'on ne précise pas*, le texte n'est pas aussi formel. — *Exactement*, j'ai ajouté ce mot, qui me semble compléter la pensée. — *Ou s'en tirer de quelqu'autre manière*, la tournure dont se sert l'original a quelque chose de la familiarité de celle que j'ai cru pouvoir adopter dans la traduction.

§ 9. *Autre objection*, le texte n'est pas aussi précis. — *Par force et contre nature*, voir la *Physique*, livre VIII, ch. 4, § 2, page 481 de ma traduction, et *passim*. — *Comme il y a un mouvement forcé*, sous-entendu sans doute : « d'après les théories mêmes d'Empédocle. » — *Ce dernier mouvement*, j'ai ajouté le mot de Dernier pour que le sens fût plus précis. — *Qui la porte en bas*, il y a des manuscrits, et ce sont peut-être les plus nombreux, qui ont « en haut » au lieu de « en bas. » Cette dernière leçon ne paraît plus d'accord avec le contexte. Aristote objecte que, même quand la terre est portée en bas par son mouvement naturel, ce mouvement ressemble à une séparation plutôt qu'à une réunion, puisque la terre, ou du moins une de ses parties, se porte alors au centre, où le feu doit la rejoindre par un mouvement forcé pour se réunir à elle. — *C'est un mouvement con-*

mouvement contraire à la Concorde, et qui ressemble à une séparation. Ce serait alors la Discorde plutôt que l'Amour, qui serait cause du mouvement naturel; et par conséquent, l'Amour serait bien plutôt que la Discorde tout à fait contre nature. Or, si ce ne sont pas du tout ni la Discorde ni l'Amour qui produisent le mouvement, les corps eux-mêmes n'ont plus ni de mouvement ni de repos. Mais c'est là une conséquence qui est absurde. § 10. Empédocle reconnaît bien que les corps sont de toute évidence en mouvement ; car c'est la Discorde qui les a séparés. L'Éther a été porté dans les hautes régions, non point par la Discorde, mais, comme le dit quelquefois Empédocle, par une sorte de hasard.

« L'air alors vole ainsi, mais souvent autrement. »

Quelquefois encore Empédocle dit que le feu dut naturellement se porter en haut, et que l'éther vint

« S'appuyer fortement aux bases de la terre. »

traire, le texte n'est pas aussi précis que l'est ma traduction, et tout ce passage présente quelqu'obscurité. — *A la Concorde*, j'ai ajouté ces mots. — *Du mouvement naturel*, qui sépare les choses au lieu de les réunir, et qui dirige le feu en haut, tandis qu'il dirige la terre en bas. — *Ni la Discorde, ni l'Amour*, dans le système d'Empédocle. — *Une conséquence qui est absurde*, Aristote admet comme un axiôme indiscutable que le mouvement existe; voir la *Physique*, liv. I, ch. 2, § 6, p. 436 de ma traduction.

§ 10. *Empédocle reconnaît bien*, le texte ne nomme pas ici Empédocle, et dit simplement : « Les corps paraissent en monvement; » mais évidemment, ceci se rapporte à Empédocle, comme le pronve tout le contexte. — *L'air alors vole ainsi*, le même vers est cité dans la *Physique*, livre II, ch. 4, § 6, p. 32 de

Enfin Empédocle nous apprend que le monde est aujourd'hui dirigé par la Discorde, absolument de même qu'antérieurement il l'était par l'Amour.

§ 11. Quel est donc, selon lui, le premier moteur, et la première cause du mouvement? Ce n'est certes pas l'Amour et la Discorde, bien que cependant l'un et l'autre causent une certaine espèce de mouvement; et s'ils sont le premier moteur qui existe, ce serait là le véritable principe des choses.

§ 12. Enfin, il n'est pas moins absurde de supposer que l'âme vienne des éléments ou qu'elle soit un des éléments; car alors comment pourront se produire les altérations propres de l'âme? Par exemple, comment comprendre qu'elle peut avoir ou ne pas avoir le talent de la musique? Comment comprendre la mémoire ou l'oubli? Il est évident que si l'âme est du feu, elle aura, en tant que feu, toutes les qualités qui appartiennent au feu. Si l'âme est un mélange des éléments, elle aura les

ma traduction. — *Enfin, Empédocle nous apprend*, cette nuance d'ironie est aussi dans le texte.

§ 11. *Selon lui*, j'ai ajouté ces mots, parce qu'il me semble que c'est la suite de la réfutation du système d'Empédocle. — *Une certaine espèce de mouvement*, l'Amour réunit les éléments et la Discorde les sépare; il y a donc là une double espèce de mouvement. — *Et s'ils sont le premier moteur*, le texte est équivoque et peut être compris en plusieurs sens. Philopon ne l'a pas éclairci; saint Thomas donne à peu près le sens que j'ai adopté.

§ 12. *Enfin*, j'ai ajouté ce mot, à la fois pour montrer que c'est ici la fin des critiques adressées à la théorie d'Empédocle, et pour indiquer que ce dernier argument est d'un tout autre ordre que ceux qui précèdent. — *Les altérations*, ou « les affections »; mais j'ai conservé le mot de l'original. — *Propres de l'âme*, c'est-à-dire toutes les modifications morales ou intellectuelles. — *Du feu.... que feu.... au feu....* Ces répétitions sont dans le texte. La première hypothèse, c'est que l'âme est un élément, le feu par exemple. La seconde hypothèse, c'est qu'elle est

affections des corps ; mais aucune des affections de l'âme, n'est corporelle. Du reste, cette discussion appartient à une toute autre étude que celle-ci.

CHAPITRE VII.

Suite de la réfutation d'Empédocei ; quand on nie que les éléments puissent se changer les uns dans les autres, on ne peut expliquer la formation des différentes substances organiques ; citation d'Empédocle. — La difficulté d'expliquer la formation des substances diverses n'est pas moins grande quand on admet l'unité de la matière. Indication d'une théorie nouvelle, où ce seraient les contraires qui, par leur action réciproque, formeraient toutes les substances de la nature.

§ 1. J'en viens à ce qui concerne les éléments dont les corps sont composés. Tous les philosophes qui admettent un élément commun, ou qui admettent que les éléments changent les uns dans les autres, doivent nécessairement aussi reconnaître que, si l'une de ces suppositions est réelle, l'autre doit l'être également. Mais ceux qui ne veulent pas que les éléments puissent s'engendrer mutuellement, ni

un mélange des éléments. — *A une toute autre étude*, en effet cette discussion se retrouve dans le *Traité de l'âme*, liv. I, ch. 2, § 6, page 112 de ma traduction. Aristote y blâme comme ici la théorie d'Empédocle, dont il cite plusieurs vers qui la contiennent.

Ch. VII, § 1. *Dont les corps sont composés*, il s'agit donc ici non plus de la production des éléments les uns par les autres, mais de leur combinaison pour former tous les corps de la nature. — *Un élément commun*, c'est-à-dire la matière qui est en puissance, l'élément commun de tous les corps. — *L'une de ces suppositions*, c'est-à-dire que les éléments ont une matière commune, s'ils se changent les uns dans les autres ; et que s'ils changent ainsi, ils ont une

venir chacun de chacun, si ce n'est comme des moëllons viennent d'un mur, ceux-là soutiennent une théorie absurde ; car alors, comment de ces éléments fera-t-on venir les os, les chairs ou telle autre substance analogue?

§ 2. Il est vrai que cette difficulté subsiste, et qu'à ceux qui admettent que les éléments s'engendrent mutuellement, on peut tout aussi bien demander de quelle manière les éléments en arrivent à produire quelque chose de différent d'eux-mêmes. Par exemple, si du feu vient l'eau, et si de l'eau vient le feu, c'est qu'il y a entr'eux quelque sujet commun. Mais des éléments, il sort bien certainement aussi de la chair et de la moëlle ; or, comment ces substances se produisent-elles?

§ 3. De quelle façon peuvent-elles se produire, d'après les théories de ceux qui suivent la doctrine d'Empédocle? Nécessairement, il n'y a, entre ces éléments, qu'une juxtaposition comme celle des matériaux d'un mur, qui

matière commune.—*Comme les moëllons viennent d'un mur*, les moëllons composent le mur parce qu'ils sont juxtaposés; ils ne sont pas combinés et fondus ensemble. De même les éléments seraient juxtaposés et ne se confondraient pas pour former les corps dans la composition desquels ils entrent. La comparaison est assez juste; mais l'expression n'est pas assez développée; et cet exemple, amené un peu trop brusquement a quelque chose de bizarre. — *Ou telle autre substance analogue*, c'est-à-dire tout à fait homogène. Dans le système qu'Aristote critique, les éléments ne peuvent être que réunis les uns aux autres; ils ne sont pas réellement combinés.

§ 2. *Que les éléments s'engendrent mutuellement*, c'est la théorie contraire à celle d'Empédocle, qui croyait les éléments immuables. — *Quelque chose de différent d'eux-mêmes*, en supposant que les quatre éléments soient l'origine de tous les corps que nous observons, les corps sont fort distincts des éléments qui les forment, et c'est un problème de savoir comment ils peuvent en venir. — *Si du feu vient l'eau*, voir plus haut, ch. 5, § 6. — *Des éléments*, le texte n'a qu'une expression indéterminée.

§ 3. *Qui suivent les doctrines d'Empédocle*, et qui croient que les éléments sont immuables, sans pouvoir se changer les uns dans les autres. — *Comme celle des matériaux*

se compose de briques et de pierres ; dans un mélange de ce genre, les éléments demeurent ce qu'ils sont, et ils sont placés parties à parties les uns à côté des autres. C'est donc ainsi, d'après ces théories, que la chair et toutes les autres choses analogues se seront formées.

§ 4. Mais il en résulte que le feu et l'eau ne ressortent jamais d'une des parties quelconques de la chair, de même que, dans les transformations de la cire, de telle partie peut sortir une sphère, et de telle autre, une pyramide. Tout ce qu'on voit, c'est que l'une et l'autre de ces figures peuvent tout aussi bien venir indifféremment de chacune des deux parties de la cire. C'est donc ainsi que de la chair, sortiraient les deux éléments du feu et de l'eau, et qu'ils seraient produits à la fois par une partie quelconque. Mais, avec les principes d'Empédocle, l'explication n'est plus possible ; et il faut que chaque élément vienne d'un autre lieu, ou d'une autre partie, comme dans le mur c'est d'un lieu différent que viennent la brique et la pierre.

d'un mur, le texte est moins formel. — *De briques et de pierres*, les matériaux sont juxtaposés simplement et non confondus ensemble. — *D'après ces théories*, j'ai ajouté ces mots, pour compléter la pensée. — *Toutes les autres choses analogues*, c'est-à-dire toutes celles où, à cause de leur homogénéité absolue, on ne peut plus distinguer les éléments qui ont contribué à les former. On pourrait d'ailleurs donner aussi à cette phrase une tournure interrogative.

§ 4. *Mais il en résulte*, j'ai conservé l'indécision du texte. — *Ne ressortent jamais*, sous entendu « ensemble », c'est-à-dire que le feu et l'eau juxtaposés simplement ne sont jamais absolument confondus dans les composés qu'ils forment. — *D'une des parties quelconques de la chair*, où ils seraient complétement identifiés. — *Dans les transformations de la cire*, le texte n'est pas aussi formel. — *De chacune des deux parties de la cire*, même observation. — *D'Empédocle*, j'ai ajouté ces mots, qui me paraissent ressortir du contexte. — *L'explication n'est plus possible*, le texte n'est pas aussi précis. — *D'un autre lieu*, l'expression de Lieu revient ici à celle de Partie : et

§ 5. De même encore pour les philosophes qui n'admettent qu'une matière unique pour tous les éléments, il y a quelqu'embarras à expliquer comment une substance peut se former de deux éléments, par exemple, de chaud et de froid, ou de feu et de terre. Si la chair se compose des deux et n'est cependant ni l'un ni l'autre, ni une simple juxtaposition de ces éléments conservant leur nature spéciale, que reste-t-il donc à admettre si ce n'est que le composé qui en est ainsi formé est la pure matière? Car la destruction de l'un des éléments produit ou l'autre élément, ou la matière. § 6. Mais comme le chaud et le froid peuvent être plus ou moins forts, on doit dire que, quand l'un est absolument réel, en entéléchie, l'autre n'est plus qu'en puissance; et quand le sujet n'a pas absolument l'une des deux qualités, et que le froid par exemple est à demi chaud, et le chaud à demi froid, parce que les excès dans un sens ou dans l'autre s'effacent réciproquement par le mélange, alors il n'y a

l'exemple qui suit fait bien comprendre le sens. La brique est placée à côté de la pierre; et c'est dans un autre endroit, dans une autre place du mur.

§ 5. *Qui n'admettent qu'une matière unique*, il semble que c'est bien là la théorie particulière d'Aristote, puisqu'il admet que tous les éléments peuvent se changer les uns dans les autres; mais il ne croit pas cette théorie même à l'abri de toute critique. — *Une substance*, le texte dit simplement : « quelque chose. » — *Est la pure matière*, j'ai ajouté le mot Pure, qui n'est pas dans l'original, mais qui me paraît ressortir de tout le contexte. La pure matière est ici la matière abstraite, la matière en puissance. — *De l'un des éléments*, le texte est moins formel. — *Ou la matière*, sous-entendu : « en simple puissance. » Les deux éléments s'annulent dans le composé qu'ils forment, et il ne reste que la matière des deux à l'état de non-être.

§ 6. *On doit dire*, la phrase pourrait être interrogative aussi bien qu'affirmative. — *Absolument réel, en entéléchie*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Par exemple*, j'ai ajouté ces mots. — *Dans un sens ou*

pas précisément ni de pure matière, ni l'un ou l'autre de ces contraires existant absolument en réalité, en entéléchie; il n'y a qu'un intermédiaire. Mais selon qu'en puissance l'un des deux peut être plus chaud que froid ou le contraire, dans cette même proportion le corps est en puissance deux fois plus chaud ou plus froid, ou trois fois plus, ou suivant tel autre rapport.

§ 7. Ainsi, toutes les autres choses viendront du mélange des contraires ou des éléments; les éléments eux-mêmes viendront de ces contraires qui sont, en quelque sorte, les éléments en puissance, non pas comme l'est la matière, mais plutôt de la façon qu'on vient de dire. De cette façon, le résultat qui se produit est bien un mélange, tandis que de l'autre façon c'est de la matière pure. § 8. Du reste, les contraires aussi sont passifs, dans le sens de la définition qui en a été donnée dans nos premières recherches; par exemple, le chaud réel est froid en puissance, et le froid en réalité est chaud en puis-

dans l'autre, le texte n'est pas aussi formel. — *De pure matière*, même remarque qu'au § précédent. — *Qu'un intermédiaire*, d'ailleurs très-difficile à fixer, puisqu'il dépendrait de la sensibilité de chacun des observateurs. — *L'un des deux*, le texte n'est pas plus précis.

§ 7. *Toutes les autres choses*, c'est-à-dire tous les corps composés, les mixtes, tels que nous les observons dans la nature entière. — *En quelque sorte les éléments*, j'ai ajouté ces deux derniers mots, d'après le sens donné par le commentaire de Philopon. — *Comme l'est la matière*, qui n'est rien qu'en puissance et qui n'a pas de réalité, tandis que les contraires en ont une. — *Qu'on vient de dire*, dans le § précédent. — *Est bien un mélange*, de deux substances réelles qui en forment une nouvelle en se mélangeant. — *De la matière pure*, j'ai ajouté ce dernier mot.

§ 8. *Dans nos premières recherches*, voir plus haut, § 6. Philopon croit qu'il s'agit de la théorie de l'action et de la passion développée dans le premier livre; voir plus haut, livre I, ch. 7, § 5. — *Le chaud réel*, on pourrait encore traduire: « Le corps qui est chaud en réalité, etc. » — *Le froid en réalité*, ou bien « Le

sance également, de sorte qu'à moins d'un équilibre complet, ils changent l'un dans l'autre. De même pour tous les autres contraires qu'on voudrait citer. C'est ainsi que d'abord les éléments changent, et que d'eux ensuite viennent les chairs, les os et toutes les substances analogues, le chaud devenant froid, et le froid devenant chaud, à mesure qu'ils se rapprochent du moyen terme. Là il n'y a plus ni l'un ni l'autre des contraires ; le milieu est multiple et n'est pas indivisible. De même aussi le liquide et le sec, et les autres éléments de ce genre produisent, quand ils sont arrivés à la moyenne, la chair, les os et les autres substances analogues à celles-là.

corps qui en réalité et actuellement est froid. » — *A moins d'un équilibre complet*, le texte dit simplement : « S'ils ne sont pas égaux. » — *Ils changent l'un dans l'autre*, c'est-à-dire que l'un peut remplacer l'autre successivement, l'un des contraires devenant actuel et réduisant l'autre à n'être qu'en puissance. — *Qu'on voudrait citer*, j'ai ajouté ces mots. — *Changent*, les uns dans les autres. — *Viennent les chairs, les os*, aujourd'hui, la chimie organique reconnaît également que les composés viennent de la combinaison des corps simples ; seulement les corps simples ne sont plus ceux qu'admettait l'antiquité ; et la science peut démontrer par des analyses exactes comment les combinaisons se forment. — *A mesure*, le texte dit simplement : « quand » etc. — *Des contraires*, j'ai ajouté ces mots. — *Ce milieu est multiple*, voir sur cette théorie la *Physique*, livre VIII, ch. 12 § 9, page 532 de ma traduction, et aussi livre V, ch. 1, § 12, page 280. — *Et il n'est pas indivisible*, ce qui ne lui permettrait pas d'avoir successivement les qualités contraires. — *De même aussi le liquide et le sec*, ceci semble une répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut sur tous les autres contraires.

CHAPITRE VIII.

Composition générale des corps mixtes ; il y a dans tous de la terre et de l'eau, qui sont des éléments indispensables ; il y a aussi de l'air et du feu, contraires aux deux premières. Phénomène de la nutrition allégué à l'appui de cette théorie. Comment le feu est le seul des éléments simples qui se nourrisse.

§ 1. Tous les corps mixtes qui sont répandus autour du lieu central sont composés de tous les éléments simples. Ainsi, il y a de la terre dans tous, parce que chacun de ces corps est le mieux, et le plus souvent, dans le lieu qui lui est propre. Il y a aussi de l'eau dans tous les mixtes, parce qu'il faut que les composés soient déterminés, et que l'eau est, parmi les corps simples, le seul qui se détermine aisément. D'autre part, la terre ne peut pas davantage subsister sans l'humide qui la tient réunie; et si l'humide en était complétement retiré, elle tomberait en poussière.

Ch. VIII, § 1. ***Autour du lieu central***, c'est-à-dire autour de la terre, qui, dans les théories d'Aristote, est le centre du monde, vers lequel se dirigent tous les corps graves. — ***Il y a de la terre dans tous***, parce que tous les mixtes dont il est parlé ici, ont de la pesanteur. — ***Est le mieux et le plus souvent***, j'ai conservé l'indécision du texte. Cela revient à dire que les graves se dirigent vers la terre, et s'y arrêtent dans leur chute. — ***Qui lui est propre***, ceci peut s'entendre à la fois de la terre et de chacun des mixtes. Saint Thomas et les Coïmbrois comprennent qu'il s'agit de la terre; Philopon comprend au contraire qu'il s'agit des mixtes, dont le lieu propre se confond avec celui de la terre, qui est également le centre. — ***Soient déterminés***, ou « aient une figure bien définie. » — ***L'humide qui la tient réunie***, c'est ce que la science appelle aujourd'hui la force de cohésion. — ***Elle tomberait en poussière***, j'ai ajouté ces deux derniers mots, pour compléter la pensée.

§ 2. Ce sont bien là les causes qui font qu'il y a de l'eau et de la terre dans tous les corps mixtes. Mais il y a aussi de l'air et du feu, parce que ces éléments sont contraires à la terre et à l'eau; la terre est contraire à l'air, et l'eau est contraire au feu, autant qu'une substance peut être contraire à une autre substance. § 3. Ainsi donc, puisque les productions des choses viennent des contraires, il faut nécessairement, quand les deux extrêmes des contraires se trouvent dans les choses, que l'autre aussi des deux contraires s'y retrouve également. Par conséquent, dans tout composé se retrouveront tous les corps simples.

§ 4. Le phénomène de la nutrition, considéré dans chacun des êtres, semble témoigner en faveur de cette théorie. Tous les êtres se nourrissent d'éléments identiques à ceux qui les composent; or, tous se nourissent de plusieurs éléments, et ceux-là même qui sembleraient surtout ne se nourrir que d'un aliment unique, comme les

§ 2. *De l'eau et de la terre dans tous les corps mixtes*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *La terre est contraire à l'air*, à la fois par son poids et par ses qualités spéciales. — *Autant qu'une substance*, voir les *Catégories*, ch. 5, § 18, page 68 de ma traduction.

§ 3. *Les productions des choses viennent des contraires*, voir plus haut livre I, chapitres 3 et suivants. — *Les deux extrêmes des contraires*, ou plus nettement : « les deux contraires extrêmes, » c'est-à-dire la terre et l'eau. — *L'autre aussi des deux contraires*, l'air étant le contraire de la terre, et le feu étant le contraire de l'eau. Ce sont d'ailleurs des hypothèses purement logiques; mais dans le § suivant, Aristote fait appel au témoignage des faits. — *Par conséquent*, la conclusion ne paraît pas très-rigoureuse. — *Tous les corps simples*, c'est-à-dire les quatre éléments, la terre, l'eau, l'air, et le feu, avec les quatre qualités du froid, de l'humide, du sec et du chaud.

§ 4. *Le phénomène de la nutrition*, le texte dit simplement : « la nutrition. » — *Témoigner en faveur de cette théorie*, le texte est un peu moins développé. — *Se nourrissent d'éléments identiques*, l'assertion est bien générale, sans d'ailleurs être fausse. — *Se nourrissent... ne*

plantes, qui se nourrissent d'eau, ne s'en nourrissent pas moins aussi de plusieurs. C'est que la terre est toujours mêlée à l'eau ; et voilà comment les cultivateurs, dans leurs irrigations laborieuses, ne font qu'un mélange d'eau et de terre.

§ 5. Mais comme la nutrition appartient à la matière, et comme l'être ainsi nourri, bien que compris et enveloppé dans la matière, est la forme et l'espèce, il est tout naturel de croire que, parmi les corps simples, le feu est le seul qui se nourrisse, tous les autres ne faisant que se produire les uns les autres réciproquement, ainsi que les anciens l'ont prétendu. Car, c'est le feu seul et lui surtout qui représente la forme, puisqu'il est toujours, par sa nature propre, porté vers la limite. Or, chaque chose est naturellement portée vers la place qui lui appartient ; mais la forme et l'espèce de toutes choses se

se nourrir,.... Se nourrissent d'eau ne s'en nourrissent par moins, toutes ces répétitions sont dans le texte. — *Dans leurs irrigations laborieuses*, j'ai ajouté ce dernier mot, qui ressort du contexte. — *Qu'un mélange d'eau et de terre*, le texte n'est pas aussi formel.

§ 5. *Appartient à la matière*, j'ai conservé la tournure du texte ; mais il serait plus clair de dire que la nutrition est la matière de l'être qui est nourri. — *L'être nourri.... est la forme et l'espèce*, en d'autres termes : « l'essence, » tandis que la nourriture qui l'entretient « n'est que la matière. » — *Compris et enveloppé*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Il est tout naturel*, ou « conforme à la raison. » — *Parmi les corps simples*, c'est-à-dire, les quatre éléments. — *Le seul qui se nourrisse*. Philopon rappelle que c'est là surtout une expression poétique. — *Ne faisant que*, le texte n'est pas aussi formel. — *Les anciens*, c'est aussi l'opinion d'Aristote. — *Qui représente la forme*, ou bien : « qui appartient à la forme. » — *Vers la limite*, c'est-à-dire, vers l'extrémité de la région supérieure ; et comme la limite détermine la forme et l'espèce des choses, le feu paraît ainsi se rapporter davantage à la forme. D'ailleurs, on peut trouver que toutes ces

trouvent toujours dans les limites qui les déterminent.

§ 6. On voit donc, par ce qui précède, que tous les corps se composent de tous les éléments simples.

CHAPITRE IX.

La matière et la forme, premiers principes des choses ; nécessité d'un troisième principe, la cause motrice. — Réfutation de la théorie des Idées telle que Socrate l'expose dans le Phédon ; les Idées ne peuvent expliquer la production des choses ; elles ne produisent pas ; on voit une foule de choses se produire sous nos yeux par d'autres causes. — Réfutation de la théorie qui explique la production des choses par le monvement de la matière ; la matière est passive et n'agit pas. Exemples divers tirés des procédés de l'art.

§ 1. Comme il y a des choses qui sont produites et périssables, et que tout ce qui naît et se produit se trouve dans le lieu qui environne le centre, il faut d'abord parler de la production des choses, prise dans toute sa géné-

théories sont bien subtiles. — *Qui les déterminent*, j'ai ajouté ces mots.

§ 6. *On voit donc*, résumé du chapitre. — *Par ce qui précède*, j'ai ajouté ces mots. — *Tous les corps*, sous-entendu : « mixtes. » — *De tous les éléments simples*, c'est-à-dire, la terre, l'eau, l'air et le feu. Il n'est pas besoin d'insister pour montrer toute la différence de ces théories avec les théories actuellement reçues et acquises dans la science.

Ch. IX, § 1. *Tout ce qui naît et se produit*, le texte dit d'une manière plus générale encore : « la génération. » — *Se trouve dans le lieu qui environne le centre*, cette expression est assez singulière ; elle signifie seulement que les corps mixtes que nous pouvons observer se trouvent à la surface de la terre, considérée comme le centre du

ralité, et dire à quel nombre et de quelle nature sont ses principes. De cette manière, nous étudierons plus facilement les faits particuliers, après avoir acquis préalablement la connaissance des faits généraux. § 2. Ces principes sont ici en même nombre et du même genre que ceux qu'on découvre dans les êtres éternels et primitifs. L'un de ces principes est comme matière; l'autre est comme forme. Mais il en faut en outre un troisième qui se joigne à ces deux autres; car ces deux-là ne sont pas plus capables de produire ici quelque chose que dans les primitifs. § 3. Ainsi donc, c'est la matière qui, pour les êtres produits, est cause qu'ils peuvent être et ne pas être. Or, parmi les choses, il y en a qui sont de toute nécessité, par exemple, les substances éternelles; il y en

monde. Cette expression, d'ailleurs, ne semble offrir aucune difficulté à Philopon, qui ne croit pas devoir la commenter.— *De la production des choses*, même observations qu'un peu plus haut. — *Les faits particuliers.... des faits généraux,* ce n'est pas là d'ordinaire la méthode d'Aristote, et il va plus volontiers des faits particuliers aux faits généraux que de ces derniers aux autres. Le texte n'est pas aussi précis que ma traduction.

§ 2. *Dans les êtres éternels et primitifs*, ce sont les corps célestes regardés comme éternels et immuables, et comme les premiers de tous les corps. — *Est comme matière*, j'ai conservé la tournure de l'original; mais on pourrait traduire aussi : « joue le rôle de matière.... le rôle de forme. » — *Qui se joigne à ces deux autres*, j'ai ajouté ces mots, pour rendre toute la force de l'expression grecque. Ce troisième principe, c'est la cause motrice, ou plutôt la cause efficiente. Il faut comparer avec ces théories celles du premier livre de la *Physique*, chapitre 8, page 473 de ma traduction. — *Ne sont pas plus capables*, la matière et la forme sont l'une et l'autre stériles sans le troisième principe, qui vient leur donner la réalité en les unissant.

§ 3. *Est cause qu'ils peuvent être et ne pas être*, on pourrait également bien renverser la phrase et dire : « La faculté d'être et de ne pas être est, comme matière, la cause des êtres produits. » — *Parmi les choses*, ou « parmi les substances », ou encore : « parmi les êtres. » — *Les substances éternelles,* c'est-à-

d'autres qui ne sont pas nécessairement. Pour les unes, il est impossible qu'elles ne soient pas; et pour les autres, il est impossible qu'elles soient, parce qu'il ne se peut pas que rien soit autrement que ne l'exige la nécessité. Mais il y a d'autres choses qui peuvent également être et ne pas être ; c'est précisément tout ce qui est produit et est périssable; car tantôt ces choses-là sont, et tantôt elles ne sont pas. Ainsi donc, la production et la destruction ne se rapportent qu'à ce qui peut être et ne pas être.

§ 4. C'est bien là, en tant que matière, la cause des choses produites; mais en tant que but final, la cause, c'est la forme et l'espèce; et c'est là la définition de l'essence de chaque chose. § 5. Mais à ces deux principes, il faut toujours en ajouter un troisième. Or ce principe-là, tous les philosophes semblent ne l'apercevoir que comme en rêve, et personne n'en parle avec quelque précision. Les uns ont cru, comme Socrate dans le *Phédon*, que la nature des Idées suffisait pour expliquer la production des choses; car Socrate, reprochant aux autres de n'avoir rien dit à cet égard, suppose que, parmi les choses

dire, « les corps célestes. » — *Également être et ne pas être*, en d'autres termes, tous les êtres contingents. — *Tout ce qui est produit*, ou « est créé. » — *Et est périssable*, comme le sont la plupart des êtres qui sont soumis à notre observation.

§ 4. *Des choses produites*, et périssables. — *En tant que but final*, le texte dit précisément : « en tant que pourquoi. » — *C'est la forme et l'espèce*, l'espèce se confond avec l'Idée, comme on le verra un peu plus bas. — *La définition de l'essence*, ou bien : « la raison de l'essence. »

§ 5. *Ajouter un troisième*, la cause efficiente. — *Que comme en rêve*, la critique est assez sévère, et dédaigneuse; voir le premier livre de la *Métaphysique*, traduction de M. Cousin, chapitres 4 et 5. — *Dans le Phédon*, voir le Phédon de Platon, traduction de M. Cousin, page 283. — *La nature des Idées*, ou « des espèces »; car le mot est le même. — *De n'avoir rien dit*, cette expression

qui existent, les unes sont des Idées, et que les autres reçoivent ces Idées, auxquelles elles participent; que l'être de chaque chose est dénommé d'après son Idée, et que les choses se produisent quand elles reçoivent cette Idée, et qu'elles périssent quand elles la perdent. Par conséquent, si tout ceci est vrai, Socrate pense que les Idées sont nécessairement la cause de la production et de la destruction des choses. D'autres, au contraire, ont cru voir cette cause dans la matière elle-même, parce que c'est d'elle que, selon eux, venait le mouvement.

§ 6. Mais ni les uns ni les autres n'ont raison; car si les Idées, en effet, sont causes, pourquoi ne produisent-elles pas toujours d'une manière continue? Pourquoi tantôt produisent-elles et tantôt ne produisent-elles pas, quoique les Idées subsistent toujours, ainsi que les choses qui peuvent y participer? De plus, il y a des choses pour lesquelles on voit clairement que c'est quelqu'autre chose que l'Idée qui en est cause. Ainsi, c'est le médecin qui fait la santé, c'est le savant qui fait la science, bien que la santé même et la science même existent, ainsi que

peut signifier également, ou que les philosophes attaqués par Socrate ont gardé le silence, ou qu'ils n'ont rien dit de considérable. —*Les unes sont des Idées.... etc.*, ce résumé du *Phédon* est assez exact. — *L'être de chaque chose*, c'est la tournure même du texte. — *Si tout ceci est vrai*, il y a dans cette restriction une sorte de négation et de critique. — *D'autres*, Philopon ne dit pas quels sont ces autres philosophes; mais il est probable qu'il s'agit de Démocrite et de son école. — *Selon eux*, j'ai ajouté ces mots.

§ 6. *Ni les uns ni les autres*, ni Platon ni les matérialistes. — *Son causes*, le texte est aussi vague. — *Que l'Idée*, j'ai ajouté ces mots. — *Qui fait la santé*, il faudrait peut-être ajouter : « dans le corps », pour rendre toute la force de l'expression grecque. — *La santé même*, c'est-à-dire l'idée de la santé. — *La science même*, observation pareille. —*Ainsi que les êtres qui peuvent y participer*,

les êtres qui peuvent y participer. Il en est de même aussi pour toutes les autres choses qui sont faites selon l'art qui peut les accomplir. § 7. D'autre part, quand on prétend que c'est la matière qui produit les choses par le mouvement qu'elle leur donne, sans doute c'est là une opinion plus d'accord avec la nature que la théorie des Idées ; car, ce qui altère les choses et les transforme peut paraître davantage la vraie cause de leur production; et en général, dans les produits de la nature aussi bien que dans ceux de l'art, on regarde habituellement comme faisant les choses tout ce qui leur donne le mouvement.

§ 8. Toutefois ces derniers philosophes eux-mêmes n'ont pas raison ; car, être passif et être mû, ce sont bien les propriétés qui appartiennent à la matière, tandis que mouvoir et agir appartiennent à une tout autre puissance. C'est là ce qu'on peut observer également dans tout ce que fait l'art comme dans tout ce que fait la nature. Ainsi, ce n'est pas l'eau elle-même qui fait l'animal sorti de son sein (c'est la nature) ; ce n'est pas davantage le bois qui fait le lit, c'est l'art. De là, on peut conclure que

ainsi, outre l'idée de la santé et du malade, il faut le médecin; outre l'idée de la science et l'élève, il faut le maître capable de transmettre ce qu'il sait. — *Selon l'art qui peut les accomplir*, le texte n'est pas aussi formel.

§ 7. *D'autre part*, c'est aux partisans de la matière qu'Aristote répond ici, après avoir répondu à Platon. — *Que la théorie des Idées*, le texte n'est pas aussi précis. — *Ce qui altère les choses*, peut-être faut-il prendre ici cette expression dans un sens un peu plus large que ne le fait habituellement Aristote.

§ 8. *Être passif*, ou « souffrir ». — *A une tout autre puissance*, c'est le terme même de l'original; on pourrait traduire aussi : « à une tout autre force ». — *Sorti de son sein*, le texte n'est pas aussi précis. — (*C'est la nature*), j'ai mis ces mots entre parenthèses, parce qu'ils ne se trouvent que dans quelques manuscrits; ils ne sont pas indispensables. Le commen-

ces philosophes non plus ne s'expriment pas bien, et leur erreur vient de ce qu'ils omettent la cause la plus importante de toutes, en supprimant l'essence et la forme. § 9. Il s'ensuit, de plus, qu'ils confèrent aux corps des forces à l'aide desquelles ils les font naître un peu trop mécaniquement, en laissant de côté la cause qui tient à l'espèce. Comme d'après les lois de la nature, ainsi qu'ils le disent, le chaud désagrège et le froid coagule, et comme chacun des autres éléments agit et souffre à sa manière, cela leur suffit pour affirmer que c'est aussi de là et par là que tout le reste des choses se produit et se détruit. Le feu lui-même leur paraît subir le mouvement et souffrir. § 10. L'erreur est à peu près la même que si l'on allait prendre la scie, et les autres instruments analogues, pour la vraie cause de tout ce qu'ils produisent, et le leur rapporter, sous prétexte que du moment qu'on scie il faut nécessairement que le bois soit tranché, et que du moment qu'on rabotte, il y a nécessité égale que la planche s'applanisse; et ainsi de suite. En conséquence,

taire de Philopon les peut faire supposer. — *L'essence et la forme*, peut-être faudrait-il ajouter : « l'essence permanente ».

§ 9. *Un peu trop mécaniquement*, c'est l'expression même du texte, qui n'est pas très-claire; voir le paragraphe suivant. Il semble que cette objection rentre presque tout à fait dans la précédente, ainsi que le remarquent les Coïmbrois. Philopon, d'après Alexandre d'Aphrodisée, croit que cette critique s'adresse plus spécialement à Parménide. — *Le chaud désagrège*, quand il fait fondre, par exemple, certaines substances. — *Le froid coagule*, c'est vrai dans certains cas; mais ce ne l'est pas dans tous. — *Des autres éléments*, le texte n'est pas aussi précis. — *Le feu lui-même*, qui passe pour le plus actif des éléments, devient passif dans ce système. — *Subir le mouvement*, ou « être mu. »

§ 10. *On allait prendre la scie*, voir plus haut le début du § 9. Voilà les principes mécaniques auxquels les philosophes rapportaient la production des choses. — *Et le leur rapporter*, le texte n'est pas aussi formel. — *Il*

bien que le feu soit le plus actif des éléments, et qu'il communique le mouvement le plus énergique, ils ne voient pas comment il agit, et qu'il agit plus mal que les instruments ordinaires.

§ 11. Quant à nous, comme nous avons antérieurement parlé des causes en général, nous n'avons fait ici que traiter de la matière et de la forme.

CHAPITRE X.

La production et la destruction des choses sont continues comme le mouvement, et dépendent de la translation circulaire de l'univers ; nécessité de deux mouvements ; la translation circulaire oblique répond à cette nécessité. Régularité de la production et de la destruction naturelles ; durée périodique des êtres ; action de Dieu ; lois immuables qu'il a établies dans la perpétuité des choses ; ordre admirable du monde ; c'est le changement des corps qui maintient leur durée. — Le premier moteur immobile, seul principe du mouvement universel; la continuité du mouvement dépend de la continuité du mobile.

§ 1. Il faut ajouter une autre considération : c'est que le mouvement de translation étant éternel, ainsi qu'on l'a

y a nécessité égale, même observation. — *Qu'il agit plus mal*, c'est-à-dire, avec moins d'ordre. — *Ordinaires*, j'ai ajouté ce mot.

§ 11. *Antérieurement*, Philopon pense qu'il s'agit ici de la *Physique*; mais c'est plutôt dans le premier livre de la *Métaphysique* qu'Aristote a traité des causes. — *Nous n'avons fait ici que traiter*, le texte n'est pas aussi formel.

Ch. X, § 1. *Il faut ajouter une autre considération*, j'ai dû développer un peu le texte, afin de commencer plus convenablement ce chapitre. — *Ainsi qu'on l'a démontré*, dans le

démontré, il s'ensuit nécessairement que, dans ces conditions, la production des choses doit être également continue ; car ce mouvement causera indéfiniment la production des choses, en amenant et en ramenant la cause qui peut les produire. Ceci nous prouve en même temps que ce que nous avons dit antérieurement est exact, et que nous avons eu raison de faire de la translation, et non de la production, le premier des changements. En effet, il est bien plus rationnel de faire de ce qui est la cause qui produit ce qui n'est pas, que de faire de ce qui n'est pas la cause qui produit ce qui est. Or, ce qui est soumis à la translation existe, tandis que l'être qui se produit et devient n'existe pas ; et c'est là ce qui fait précisément que la translation est antérieure à la production.

§ 2. Après avoir supposé et démontré qu'il y a dans les choses une production et une destruction continuelles, et que le mouvement de translation est cause de la génération des choses, il doit nous être évident que, le mouvement de translation étant unique, il est impossible que

VIIIe livre de la *Physique*, ch. 10, pages 518 et suivantes de ma traduction. — *La production des choses*, le texte dit simplement : « la génération ». — *Ce mouvement causera indéfiniment*, c'est une grande idée de rattacher ainsi la production et la destruction des êtres à la cause générale qui met l'univers en mouvement. — *En amenant et en ramenant*, cette opposition est dans l'original.— *Antérieurement*, voir la *Physique*, liv. VIII, ch. 10, pages 518 et suivantes. Aristote en effet a consacré de longs développements à prouver que le mouvement circulaire est le premier et le principal de tous les mouvements. — *Ce qui est.... ce qui n'est pas*, le texte dit : «l'être... et le non-être.» — *Se produit et devient*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Est antérieure*, ou supérieure.

§ 2. *Supposé et démontré*, le fait de la production et de la destruction continuelles des choses nous est attesté par les sens ; et il n'y a ni à le supposer ni à le démontrer. Mais il y avait des philosophes du temps d'Aristote qui allaient jusqu'à nier le mouvement ; voir le Ier livre de la

la production et la destruction existent toutes deux simultanément, puisqu'elles sont des contraires; car une cause qui est et subsiste toujours la même et dans les mêmes conditions, ne peut jamais faire que la même chose, selon l'ordre de la nature. Par conséquent, ou ce sera la production, ou ce sera la destruction, qui sera éternelle. § 3. Ainsi il faut qu'il y ait plusieurs mouvements, et des mouvements contraires, soit par leur direction, soit par leur inégalité; car les causes des contraires sont contraires aussi. Ce n'est donc pas précisément la translation première qui peut être cause de la production et de la destruction des choses; mais c'est la translation suivant le cercle oblique. Dans cette translation, en effet, il y a à la fois la continuité d'un seul mouvement et la possibilité de deux mouvements; car, il faut nécessairement, pour que la production et la destruction puissent être continues, que le mouvement soit perpétuel, afin que ces changements mêmes ne défaillent jamais. D'autre part, il faut que les mouvements soient au nombre de deux, pour que

Physique, ch. 2 et suivants. — *Simultanément*, j'ai ajouté ce mot, pour rendre toute la force de celui dont se sert l'original. — *Ou ce sera la production, ou ce sera la destruction*, en d'autres termes, une des deux, mais non toutes les deux.

§ 3. *Des mouvements contraires*, voir la définition du mouvement contraire, *Physique*, liv. V, ch. 7, pages 320 et suivantes de ma traduction. — *Suivant le cercle oblique*, d'après ce qui suit et d'après le commentaire même de Philopon, il faut entendre par le cercle oblique le cercle du Zodiaque, ou de l'Écliptique. Selon que le soleil est plus ou moins près de nous, il y a production ou destruction des choses. La théorie d'Aristote peut n'être pas exacte; mais elle est certainement ingénieuse. Le mouvement uniforme et éternellement identique reste appliqué au ciel; mais le mouvement inégal auquel le monde terrestre est soumis, est dans le soleil et dans les planètes qu'il dirige. — *La continuité d'un seul mouvement, et la possibilité de deux mouvements*, et de là, les deux causes de la production et de la destruction succes-

ce ne soit pas un de ces phénomènes qui subsiste perpétuellement tout seul.

§ 4. Ainsi donc, c'est la translation de l'univers qui est cause de la perpétuité, et c'est l'inclinaison du cercle qui produit le rapprochement ou l'éloignement ; car il se peut que la cause soit tantôt loin et tantôt près. L'intervalle étant inégal, le mouvement sera inégal aussi. Par suite, si, en étant présent et en s'approchant, il cause la production des choses, en étant absent et en s'éloignant, ce même mouvement causera la destruction. De plus, s'il produit en s'approchant plusieurs fois, il détruit en s'éloignant plusieurs fois aussi ; car les causes des contraires sont contraires entre elles.

§ 5. Il faut ajouter que la destruction et la production naturelles s'accomplissent en un temps égal. C'est là ce qui fait que le temps de la durée et de la vie de chaque être

sives et perpétuelles des choses. — *Un de ces phénomènes*, le texte n'est pas aussi formel.

§ 4. *La translation de l'univers*, c'est-à-dire, le mouvement de translation éternelle, qui emporte le ciel et les étoiles fixes, selon le système d'Aristote. — *L'inclinaison du cercle*, j'ai ajouté ces deux derniers mots. — *Que la cause*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée ; j'ai dû la préciser dans ma traduction. — *En étant présent et en s'approchant*, ceci peut s'appliquer au soleil, qui non-seulement est plus ou moins loin de la terre, selon les saisons, mais dont la lumière tantôt est présente, et tantôt disparaît avec le jour et la nuit. — *En s'approchant plusieurs fois*, j'ai conservé l'indécision du texte. Ceci veut dire qu'il faut que le soleil s'approche ou s'éloigne plusieurs fois de suite pour produire certains effets. — *Les causes des contraires.....*, ou bien : « Les contraires sont causes des contraires. »

§ 5. *S'accomplissent en un temps égal*, il ne faut pas entendre ceci d'une façon trop stricte. Aristote veut dire que le temps durant lequel le soleil peut détruire, est égal au temps durant lequel il peut produire, la périodicité des saisons étant toujours égale. — *De la vie de chaque être*, la durée de la vie variant d'ailleurs pour chaque être, selon les conditions que la nature lui a

peut s'exprimer en nombre, et se déterminer de cette manière. En ceci, il y a un ordre régulier pour tous les êtres. La durée et la vie sont toujours mesurées par une certaine période à parcourir; seulement cette période n'est pas la même pour tous indistinctement, et elle est plus courte pour les uns et plus longue pour les autres. La période qui mesure l'existence des êtres est pour ceux-ci d'une année ; pour ceux-là, elle est plus forte, tandis que pour d'autres encore la mesure est moindre. § 6. Les phénomènes sensibles sont là pour attester la vérité de ce que nous disons ici. Quand le soleil se montre, il y a production; quand il se retire, il y a destruction; et ces deux phénomènes se passent en des temps égaux; car le temps de la destruction naturelle est égal à celui de la production. Mais souvent il arrive que la destruction est plus rapide, à cause de l'action combinée des éléments entr'eux. Quand la matière, en effet, est irrégulière et n'est pas partout la même, il faut aussi que les productions qui en sortent soient irrégulières comme elle, et que les unes soient plus rapides et les autres plus lentes ; et

faites, comme il est dit un peu plus bas. — *Un ordre régulier pour tous les êtres,* on sait qu'Aristote a toujours combattu le système du hasard ; voir plus haut, ch. 6, § 5, et *Physique,* livre II, chapitres 4 et suivants.

§ 6. *Les phénomènes sensibles,* ainsi Aristote recommande ici, comme partout, la méthode d'observation. — *Quand le soleil se montre,* ceci n'est vrai que dans une certaine mesure ; et c'est trop attribuer à l'action du soleil que de lui attribuer la production de toutes choses. — *En des temps égaux,* c'est-à-dire qu'au bout de l'année, le temps où le soleil a disparu est égal au temps durant lequel il a paru. — *De la destruction naturelle,* rapportée à la présence ou à l'absence du soleil. — *La destruction est plus rapide,* la même cause pourrait agir aussi sur la production. — *Des éléments,* le texte est moins formel, et j'ai dû rendre ma traduction plus précise.

alors, la production des unes peut devenir une destruction pour les autres.

§ 7. Néanmoins, ainsi que nous l'avons dit la production et la destruction doivent toujours être continuelles, et elles ne doivent jamais défaillir par les causes que nous avons expliquées. Ceci, du reste, se comprend très-bien; car, ainsi que nous le soutenons, la nature recherche toujours le mieux en toutes choses. Or, être vaut mieux que ne pas être; et ailleurs nous avons énuméré les diverses acceptions de ce mot d'Être; mais il ne se peut pas que l'être subsiste dans toutes les choses, attendu que quelques-unes sont trop éloignées du principe. En prenant la seule voie qui restât, Dieu a complété le tout en rendant la génération continuelle et perpétuelle. L'être alors est aussi compact et continu que possible, parce qu'une production perpétuelle et un devenir constant sont le plus près possible de l'existence même. Or, ce qui est cause de cette production, comme on l'a déjà dit bien souvent, c'est

§ 7. *Ainsi que nous l'avons dit*, soit daos ce chapitre, un peu plus haut, § 3, soit daos la *Physique*, livre III, ch. 5, § 4, page 94 de ma tradoction. — *Nous le soutenons*, c'est uo des priocipes doot Aristote a fait le plus fréqueot et le plus heureux usage; voir la *Physique*, livre VIII, ch. 7, § 6, page 510 de ma traduction. — *Ailleurs*, ootamment dans les *Catégories*, ch. 2, § 2, page 54 de ma traductioo; dans la *Physique*, livre I, ch. 3, § 1, page 438 de ma traductioo ; et daos la *Métaphysique*, livre IV, ch. 7, page 1,017 a, 7, édition de Berlin. —*L'être subsiste dans toutes les choses*, sous-eotendu l'être « éternel ; » mais j'ai dû cooserver l'indécisioo de l'origioal. — *Du principe*, qui les a produites et qui les maintieut. — *En prenant la seule voie qui restât*, c'est peut-être un peu trop restreiodre la toute-puissance de Dieu. — *Dieu a complété le tout*, ce passage rappelle uo peu les théories du *Timée*, qui l'oot peut-être inspiré. — *Continuelle et perpétuelle*, il n'y a qu'uo seul mot dans le texte. — *Compact et continu..... Une production perpétuelle et un devenir constant*, même remarque. — *De l'existence même*, sous-eotendu, « éternelle. » — *Comme on l'a déjà dit bien souvent*, dans ce cha-

la translation circulaire, parce que c'est la seule qui soit continue. § 8. Voilà comment toutes les choses qui se changent les unes dans les autres, selon leurs propriétés passives et actives, comme les corps simples, par exemple, ne font aussi qu'imiter cette translation circulaire, qu'elles reproduisent. Quand l'air, en effet, vient de l'eau, et que le feu vient de l'air, et qu'ensuite l'eau à son tour vient du feu, la production a eu lieu circulairement, peut-on dire, puisqu'elle est revenue sur elle-même. C'est ainsi que, le mouvement de ces phénomènes se développant en ligne droite, imite le mouvement circulaire, et qu'il devient continu.

§ 9. Ceci nous permet en même temps d'éclaircir une question qu'on soulève quelquefois, à savoir comment il est possible, chaque corps se portant à la place qui lui est propre, que les corps composés ne se soient pas séparés

pitre même, et aussi dans la *Physique*, livre VIII, ch. 12, § 46, et ch. 13, § 5, pages 550 et 552 de ma traduction.

§ 8. *Comme les corps simples*, c'est-à-dire les éléments ordinaires, la terre, l'eau, l'air et le feu. — *Ne font aussi qu'imiter*, le texte n'est pas aussi formel. — *Qu'elles reproduisent*, j'ai ajouté ces mots. On peut trouver d'ailleurs que cette comparaison est un peu forcée, entre le changement réciproque des éléments et le mouvement éternel dont le ciel est animé. Mais il faut se rappeler le rôle considérable qui est attribué aux quatre éléments, dans les théories d'Aristote. Voir spécialement la *Météorologie*, livre I, chapitres 2 et 3, pages 4 et suivantes de ma traduction. — *Quand l'air, en effet, vient de l'eau*, selon Aristote, l'eau en se vaporisant devient de l'air. — *Et qu'ensuite l'eau vient du feu*, le feu se changeant en air, et l'air, à son tour, se changeant en eau. — *Imite*, la répétition est dans le texte.

§ 9. *Qu'on soulève quelquefois*, ou « que soulèvent quelques philosophes. » — *Séparés et dissous*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Il faut entendre qu'il s'agit d'une dissolution des corps mixtes, où chacun des éléments qui les forment se seraient portés au lieu qui lui est propre, la terre en bas, le feu en haut, l'air et l'eau dans les lieux intermédiaires. — *Pendant la durée*

et dissous pendant la durée infinie des temps. La raison en est bien simple, c'est qu'ils se changent et se métamorphosent les uns dans les autres. Si chacun d'eux restait à sa place spéciale et qu'il ne fût pas modifié par son voisin, il y a déjà bien longtemps qu'ils se seraient séparés et isolés. Ces corps changent donc par suite d'un double mouvement de translation ; et parce qu'ils changent, il n'y en a pas un seul qui puisse demeurer jamais en un lieu immuable et déterminé.

§ 10. On peut donc voir, d'après tout ce qui précède, qu'il y a bien réellement production et destruction des choses, et quelle en est la cause, de même qu'on voit ce que c'est que le créé et le destructible. Mais puisqu'il y a un mouvement, il faut qu'il y ait un moteur, ainsi qu'on l'a démontré dans d'autres ouvrages. Si le mouvement est éternel, il faut qu'il y ait quelque chose d'éternel aussi ; le mouvement étant continu, ce quelque chose qui est un, doit être éternellement le même, immobile, incréé, inaltérable. En supposant même que les mouvements cir-

infinie des temps, ces modifications étant excessivement lentes et exigeant des temps fort longs. — *C'est qu'ils changent et se métamorphosent*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Séparés et isolés*, même remarque. — *D'un double mouvement de translation*, voir plus haut, § 4. Ce double mouvement est celui que produit l'obliquité du cercle qui tantôt éloigne et tantôt rapproche le soleil de nous. C'est aussi, d'après le commentaire de Philopon, le mouvement qui va d'orient en occident et qui revient d'occident en orient. — *Et parce qu'ils changent*, et se mêlent sans cesse les uns aux autres.

§ 10. *Le créé et le destructible*, j'ai conservé à dessein l'expression toute indéterminée du texte. — *Dans d'autres ouvrages*, les autres ouvrages sont la *Physique*, livre VIII, ch. 15, pages 558 et suiv. de ma traduction, et la *Métaphysique*, livre XII, chapitres 6 et suiv., page 192 de la traduction de M. V. Cousin, 2e édition. — *Qu'il y ait quelque chose*, il serait plus précis de dire

culaires pussent être plusieurs en nombre, ils pourraient bien être plusieurs, mais tous, tant qu'ils seraient, devraient nécessairement être soumis à un seul et unique principe. D'autre part, puisque le temps est continu, le mouvement doit l'être comme lui; car il est impossible qu'il y ait du temps sans mouvement. Le temps est donc le nombre de quelque chose de continu, c'est-à-dire de la translation circulaire, ainsi que nous l'avons dit en débutant.

§ 11. Mais le mouvement est-il continu parce que le mobile qui le reçoit est continu aussi? Ou bien l'est-il à cause de la continuité du lieu où il s'accomplit, je veux dire l'espace ; ou bien à cause de la continuité de l'affection-que subit la chose? Il est clair que le mouvement est continu, parce que le mobile est continu; car, comment l'affection d'une chose pourrait-elle être continue, si ce n'est par la continuité même de la chose dans laquelle elle se manifeste? Si le mouvement n'est continu que par le lieu dans lequel il est, ce ne peut être alors que par

quelque *moteur* éternel. — *Plusieurs en nombre..... plusieurs*, la répétition est dans le texte. — *Puisque le temps est continu*, voir sur les rapports du temps et du mouvement, le IVe livre de la *Physique*, chapitres 14 et suiv., page 224 de ma traduction. — *En débutant*, Philopon croit que ceci se rapporte à la *Physique*, qui précède, dans l'ordre des études, le *Traité du Ciel* et celui-ci. Il faut se reporter au IVe et au VIIe livres de la *Physique*.

§ 11. *Mais le mouvement est-il continu*, cette grave question est agitée et résolue dans le VIIIe livre de la *Physique*, chapitres 15 et suiv., et dans le XIIe livre de la *Métaphysique*, chapitres 6 et suiv., un peu autrement qu'elle ne semble l'être ici. — *De la continuité du lieu..... de la continuité de l'affection*, le texte n'est pas aussi formel. — *Que subit la chose*, j'ai ajouté ces mots afin de rendre la pensée plus claire. — *Le mobile est continu*, ceci ne se comprend pas assez bien. La continuité peut être ou celle du temps ou celle de la matière. — *Que par le lieu*, le

l'espace, qui a seul la propriété de le contenir, parce qu'il a une certaine grandeur. Or, il n'y a de grandeur continue que celle du cercle, parce que cette grandeur est toujours continue à elle-même. Ainsi, ce qui fait la continuité du mouvement, c'est le corps qui a la translation circulaire; et c'est le mouvement, à son tour, qui fait que le temps est continu.

CHAPITRE XI.

Théorie de la perpétuelle et régulière succession des choses. Dans quelle mesure intervient la nécessité ; choses nécessaires et choses contingentes ; nécessité absolue, nécessité relative ; rapport du nécessaire et de l'éternel. La production des choses ne peut être perpétuelle que si elle est circulaire. — Ordre admirable des choses ; le mouvement circulaire de la sphère supérieure règle tous les mouvements inférieurs, celui du soleil, celui des saisons et tous les autres. Perpétuité des espèces ; disparition successive des individus ; éternité de certaines substances. — Fin du traité.

§ 1. Comme dans toutes les choses qui se meuvent d'un mouvement continu, soit pour se produire, soit pour s'altérer, soit en un mot pour changer, nous voyons toujours un fait exister après un autre, et un phénomène se produire à la suite d'un phénomène, de manière à ce qu'il n'y ait ni

texte est moins précis. — *Qui a seul la propriété de le contenir,* j'ai développé le texte pour le rendre plus clair. — *Que celle du cercle,* voir la *Physique,* livre VIII, ch. 12, § 11, page 547 de ma traduction et chapitre 14, § 1, page 553. — *Toujours continue à elle-même,* la circonférence revenant sur elle-même. — — *Le corps qui a la translation circulaire,* et éternelle, c'est-à-dire, le ciel.

lacune ni défaillance, il nous faut rechercher s'il y a quelque chose de nécessaire, ou, si rien n'étant nécessaire, il est possible de toutes choses qu'elles ne soient pas. Or, il est évident que certaines choses sont nécessaires ; et c'est là ce qui fait que dire d'une chose précisément qu'elle sera, est tout différent de dire qu'elle doit être ; car, du moment qu'il est vrai de dire d'une chose qu'elle sera, il faut aussi qu'un jour il soit vrai de dire de cette chose qu'elle est ; tandis que, quand il est vrai de dire simplement d'une chose qu'elle doit être, rien n'empêche qu'elle ne soit pas : par exemple, il se peut très-bien que quelqu'un qui devait se promener ne se promène pas. § 2. Mais comme parmi les choses qui sont, il y en a qui peuvent aussi ne pas être, il est évident qu'il en sera de même encore pour les choses qui deviennent et se produisent, et qu'il n'y a pas là non plus de nécessité. Toutes les choses qui se produisent sont-elles ou ne sont-elles pas dans ce cas ? N'y en a-t-il pas quelques-unes qui doivent nécessairement se produire ? Et n'en est-il pas pour le devenir ce qu'il en est

Ch. XI, § 1. *Ni lacune ni défaillance*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *S'il y a quelque chose de nécessaire*, sur la théorie de la nécessité, voir la *Physique*, livre II, ch. 9, page 61 de ma traduction. — *Certaines choses sont nécessaires*, ce sont celles qui sont les conséquences nécessaires d'une certaine hypothèse ; mais l'hypothèse elle-même n'est pas nécessaire. — *Précisément*, j'ai ajouté ce mot, pour fixer davantage le sens de la pensée. — *Qu'elle doit être*, il y a dans le mot du texte une sorte d'éventualité qui n'est pas dans l'expression française. — *Simplement*, j'ai ajouté aussi ce mot. Peut être au lieu de « Doit être, » vaudrait-il mieux traduire « Peut être. » Ces nuances sont très-difficiles à faire passer d'une langue dans l'autre.

§ 2. *Qui deviennent et se produisent*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Il faut distinguer avec attention l'être du devenir. L'un est éternel, ou du moins durable, tandis que l'autre est contingent et passager. — *Pour le devenir*, je hasarde cette expression, qui répond davan-

pour l'existence ? N'y a-t-il pas là aussi des choses qui ne peuvent pas ne pas être, tandis que d'autres le peuvent ? Par exemple, il y a nécessité qu'il y ait des solstices périodiques, et il ne serait pas possible qu'ils ne fussent point.

§ 3. Ce qui est vrai, c'est qu'il faut nécessairement que l'antérieur se produise pour que le postérieur se produise aussi à son tour : par exemple, pour qu'il y ait une maison, il faut d'abord qu'il y ait un fondement, et pour qu'il y ait un fondement de maison, il faut du mortier. Mais parce que la fondation a été faite, est-il nécessaire que la maison soit faite également? Ou n'est-ce nécessaire que si la maison elle-même est nécessaire d'une manière absolue? A ce point de vue alors, il est nécessaire en effet que, le fondement ayant été fait, la maison se fasse aussi; car c'était là réellement la relation de l'antérieur au postérieur, que, si le postérieur doit être, il faut nécessairement aussi que l'antérieur ait été avant lui. § 4. Si donc le postérieur est nécessaire, il faut que l'antérieur le soit de même; et si l'antérieur est nécessaire et que le postérieur le soit comme lui, ce n'est pas

tage à celle de l'original. — *Ne peuvent pas ne pas être*, c'est-à-dire, qui sont nécessaires. — *Des solstices périodiques*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel.

§ 3. *L'antérieur..... le postérieur*, les exemples qui suivent expliquent bien le sens de ces mots. — *Une maison...., un fondement*, c'est le même exemple à peu près que celui qui est employé dans la *Physique*, livre II, ch. 9, § 2, page 62 de ma traduction, pour démontrer la même pensée. — *Du mortier*, le texte dit précisément « de la boue. » — *Que si la maison elle-même*, le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *La maison se fasse aussi*, mais uniquement parce qu'elle est elle-même nécessaire, et non pas du tout parce qu'elle doit nécessairement être la conséquence de la fondation. — *Le postérieur*, c'est ici la maison. — *L'antérieur*, c'est le fondement posé pour soutenir l'édifice ; la fondation est nécessaire à la maison ; mais la maison ne l'est pas à la fondation.

§ 4. *Comme lui*, j'ai ajouté ces

à cause de lui en aucune façon ; c'est seulement parce que l'on supposait la nécessité de ce postérieur lui-même. Ainsi donc, là où le postérieur est nécessaire, il y a réciprocité ; et toujours alors quand l'antérieur s'est produit, il y a nécessité que le postérieur se produise à son tour. § 5. Si, descendant de degrés en degrés, la succession va à l'infini, dès lors il ne sera plus nécessaire que le postérieur se produise absolument. Mais ce ne sera pas même nécessaire d'après l'hypothèse qu'on vient de poser ; car il y aura toujours une autre chose qui, nécessairement, précédera le postérieur, et cette autre chose devra se produire nécessairement aussi. Par conséquent, comme il n'y a pas de principe possible pour l'infini, il n'y aura pas non plus de premier terme qui fasse que le dernier doive se produire nécessairement. § 6. Mais même dans les choses qui ont une limite finie, il ne sera pas vrai de dire

mots. — *A cause de lui*, la maison n'est pas du tout nécessaire en vue de la fondation, tandis que la fondation l'est en vue de la maison. — *L'on supposait*, c'est par simple hypothèse que la maison est nécessaire ; mais elle ne l'est pas par rapport aux matériaux sur lesquels elle est fondée. — *Il y a réciprocité*, c'est-à-dire que le premier est nécessaire au second, autant que le second l'est au premier.

§ 5. *Si, descendant de dégrés en dégrés*, le texte dit simplement « vers le bas. » — *La succession*, l'expression grecque est tout à fait indéterminée. — *Va à l'infini*, les commentateurs supposent qu'il s'agit d'une génération en ligne droite, soit finie, soit infinie, au lieu d'une génération circulaire, revenant sur elle-même comme celle des éléments. — *D'après l'hypothèse qu'on vient de poser*, le texte n'est pas aussi précis. On pourrait traduire simplement : « Mais ce ne sera pas nécessaire, » même hypothétiquement. » — *Car il y aura toujours*, c'est-à-dire qu'avant le dernier terme supposé nécessaire, il y aura une série de termes antérieurs, qui, étant infinie, ne pourra jamais être épuisée. D'ailleurs tout ce passage est un peu obscur, et Philopon lui-même semble s'en plaindre. — *Qui fasse que le dernier*, le texte n'est pas aussi précis. Dans l'infini, il n'y a ni premier terme, ni dernier ; il n'y a pas plus d'origine qu'il n'y a de fin.

§ 6. *Qui ont une limite finie*, ou

qu'il y a nécessité que les êtres se produisent absolument : par exemple, que la maison soit produite, parce que le fondement a été produit ; car, si la maison a été produite, sans devoir être toujours nécessairement, il en résulterait que ce qui peut n'être pas toujours serait toujours. Mais une chose ne peut être toujours sous le rapport de sa production que si sa production est nécessaire ; car le nécessaire et l'éternel vont ensemble. Ce qui est nécessairement ne peut pas ne pas être ; et par suite, s'il est nécessairement, il est par cela même éternel ; et s'il est éternel, il est nécessairement. De même encore, si la production de la chose est nécessaire, cette production est éternelle aussi ; et du moment qu'elle est éternelle, elle est nécessaire également. § 7. Si donc la production absolue de quelque chose est nécessaire, il faut nécessairement que cette production soit circulaire et revienne sur elle-même ; car il faut absolument ou que la production ait une limite ou qu'elle n'en

simplement : « une fin. » — *Que les êtres*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée. — *Car, si la maison a été produite*, j'ai suivi exactement la tournure du texte ; mais elle n'est pas très-nette, et il y a quelques idées intermédiaires qui sont supprimées, au détriment de la clarté. Voici une paraphrase qui pourra éclaircir ce passage : « Même » dans les choses qui ont une fin » précise, il n'est pas nécessaire tou- » jours que le postérieur suive l'an- » térieur ; et par exemple, le fonde- » ment de la maison peut être fait, » sans que la maison soit faite né- » cessairement après lui, bien que » ce fondement soit nécessaire à la » maison. Car si la maison est pro- » duite sans être d'ailleurs néces- » saire, il en résulterait qu'une chose » contingente cesserait d'être contin- » gente pour devenir nécessaire. » — *Qui peut n'être pas toujours*, c'est-à-dire qui est contingente. — *Le nécessaire et l'éternel vont ensemble*, ou bien encore : « Le nécessaire est en même temps éternel aussi. »

§ 7. *Soit circulaire et revienne sur elle-même*, c'est un des principes les plus importants qui aient été démontrés dans la *Physique*, livre VIII, ch. 13 et 14, pages 551 et suiv. de ma traduction. Le mouvement circulaire est le seul qui puisse être éternel. — *Que la production*,

ait pas. Si elle n'en a pas, il faut qu'elle ait lieu en ligne droite ou en cercle. Mais pour qu'elle soit éternelle, il est impossible qu'elle soit en ligne droite ; car alors elle n'aurait pas de commencement, ni en bas, comme nous le voyons, en prenant les choses qui seront, ni en haut si nous prenons celles qui ont été. Mais il faut nécessairement un commencement à la production, sans qu'elle soit limitée ; et elle doit être éternelle. Il y a donc nécessité que la production soit circulaire. C'est ainsi que la réciprocité ou le retour sera nécessaire ; et, par exemple, si telle chose est nécessairement, l'antérieur de cette chose est nécessaire aussi ; et si cet antérieur est nécessaire, il faut nécessairement aussi que le postérieur se produise. Voilà donc bien une éternelle et véritable continuité ; car il n'importe pas que cette continuité se fasse entre deux ou plusieurs intermédiaires. Ainsi la nécessité absolue ne se trouve que dans le mouvement et dans la production circulaires ; et du moment que le cercle a lieu, chaque chose se produit ou s'est produite nécessairement ; de même, que s'il y a nécessité, la production a lieu circulairement.

ou « génération. » — *Ni en bas..... ni en haut*, voir plus haut, § 5. « En bas, » indique la série descendante ; on part de ce qui est pour supposer toute la succession des êtres ; « En haut, » indique la série ascendante, puisqu'on part de ce qui est pour remonter à ce qui a été. Il n'y a alors de commencement ni dans un sens ni dans l'autre, et la série est infinie dans tous les deux, la ligne droite se prolongeant dans un développement infini. — *Il faut nécessairement un commencement*, ceci semble contredire les opinions bien connues d'Aristote sur l'éternité du monde. En outre, il n'y a pas dans le cercle de commencement proprement dit. — *A la production...... la production*, le texte n'est pas aussi précis. — *La réciprocité ou le retour*, il n'y a qu'un seul mot dans l'original. — *Une éternelle et véritable continuité*, il n'y a qu'un seul mot aussi dans le texte. — *Intermédiaires*, l'expression grecque est tout à fait indéterminée, et j'ai dû n'être pas plus précis.

§ 8. Tout cet ordre est parfaitement raisonnable ; et puisqu'il a été démontré encore ailleurs que le mouvement circulaire est éternel, ainsi que le mouvement du Ciel, il est évident que tout cela se passe et se passera nécessairement, et que tous les mouvements qui se rattachent à celui-là et que celui-là produit, sont nécessaires comme lui ; car si le corps qui reçoit éternellement le mouvement circulaire le communique à quelqu'autre corps, il s'ensuit que le mouvement de ces autres corps doit être également circulaire ; et par exemple, la translation s'accomplissant d'une certaine façon dans les sphères supérieures, il faut bien que le soleil se meuve de la même manière. Du moment qu'il en est ainsi pour le soleil, les saisons ont par cette cause un cours circulaire, et elles reviennent périodiquement ; et tous ces grands phénomènes se passant de cette façon, tous les phénomènes inférieurs se passent avec la même régularité. § 9. Mais quoi ! Quand il y a des choses qui s'accomplissent réellement ainsi, et quand, par exemple, l'eau et l'air ont bien ce mouvement circulaire, puisque pour former le nuage il faut qu'il ait plu, et pour qu'il pleuve, il

§ 8. *Est parfaitement raisonnable*, Aristote a toujours reconnu l'admirable régularité de la nature, sans y faire, d'ailleurs, intervenir assez directement Dieu et sa providence. — *Encore ailleurs*, c'est dans le VIII[e] livre de la *Physique*, ainsi que le dit Philopon. — *Le corps qui reçoit éternellement le mouvement circulaire*, c'est le premier mobile c'est-à-dire le ciel, ou la partie de l'univers qui est la plus éloignée de la terre. — *D'une certaine façon*, j'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée. — *Tous ces grands phénomènes*, le texte n'est pas aussi précis. — *Avec la même régularité*, même observation.

§ 9. *Mais quoi !* la tournure du texte n'est pas aussi emphatique. — *Ont bien ce mouvement circulaire*, et réciproque, de manière que l'un engendre l'autre. — *Pour former le nuage il faut qu'il ait plu*, voir la

faut qu'il y ait un nuage, comment se fait-il que les hommes et les animaux ne reviennent pas également sur eux-mêmes, de façon à ce que le même individu reparaisse? Car, de ce que votre père a été, il ne s'ensuit pas nécessairement que vous deviez être; ce qui est seulement nécessaire, c'est que si vous êtes, il faut que votre père ait été. La cause en est que c'est là une génération qui se fait en ligne directe.

§ 10. Mais le principe de la recherche que nous nous proposons ici, ce serait encore de nous demander si toutes choses reviennent également ou ne reviennent pas sur elles-mêmes, et s'il n'est pas vrai que les unes reviennent numériquement et individuellement, tandis que les autres ne reviennent qu'en espèce. Pour toutes les choses dont la substance demeure incorruptible dans le mouvement qu'elle reçoit, il est évident qu'elles restent toujours numériquement identiques, puisque le mouvement se conforme alors au mobile. Mais toutes celles, au contraire, dont la substance est corruptible, doivent nécessairement

Météorologie, livre I, ch. 9, pages 54 et suiv. de ma traduction. — *La cause en est*, le texte n'est pas aussi précis. — *Une génération*, ou production.

§ 10. *Le principe*, il semble que ce serait plutôt le résumé et le complément, puisque cette discussion est la fin de ce traité. — *Numériquement et individuellement*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Ne reviennent qu'en espèce*, c'est-à-dire que l'individu change comme du père au fils, et que l'espèce subsiste identique dans les deux êtres, dont l'un succède à l'autre. — *Pour toutes les choses*, réponse à la question qui vient d'être posée. — *Numériquement identiques*, c'est ainsi que le soleil est toujours le même, comme le remarque Philopon; sa substance est incorruptible, et il ne change pas dans les mouvements dont il semble animé. — *Le mouvement se conforme*, le texte dit précisément: « Le mouvement suit le mobile. » Cette expression n'est pas très-claire, et Philopon ne l'explique pas. Je crois qu'elle veut dire que le mouvement est éternel et incorruptible,

accomplir ce retour, non pas numériquement, mais uniquement sous le rapport de l'espèce. C'est ainsi que l'eau vient de l'air et que l'air vient de l'eau, le même en espèce, mais non le même numériquement. Mais s'il est des choses qui reviennent numériquement aussi les mêmes, ce ne sont jamais celles dont la substance est telle qu'elle peut ne pas être.

comme le corps dans lequel il a lieu. — *Non pas numériquement*, c'est-à-dire l'individu subsistant tel qu'il est. — *Sous le rapport de l'espèce*, comme cela se passe du père au fils. Le père disparaît ; mais l'espèce demeure, transmise par lui à l'être qu'il a engendré. — *Le même numériquement*, et individuellement, l'air est spécifiquement pareil à l'air antérieur qui a disparu ; mais ce n'est pas identiquement le même. — *Est telle qu'elle peut ne pas être*, c'est-à-dire qu'elle est contingente et non nécessaire. On remarquera, dans cette théorie de la perpétuité éternelle de certains corps et des espèces, une élévation et une grandeur dignes du XIIe livre de la *Métaphysique* et du VIIIe de la *Physique*. C'est aussi une nouvelle réfutation du système du hasard, qu'Aristote a toujours combattu ; voir la préface à la *Physique* d'Aristote, pages XCIII, CIII et suivantes, tome I ; et la préface au Traité du ciel, pages XCIV et suivantes.

FIN

DU TRAITÉ

DE LA PRODUCTION ET DE LA DESTRUCTION DES CHOSES.

DOCTRINES

DE MÉLISSUS, DE XÉNOPHANE,

ET DE GORGIAS.

DISSERTATION

SUR LE TRAITÉ INTITULÉ :

« DE MÉLISSUS, DE XÉNOPHANE, ET DE GORGIAS. »

Pour traduire le petit traité qu'on va lire, je me suis servi de l'édition de M. F.-G.-A. Müllach, publiée en 1846 et reproduite dans la Bibliothèque grecque de Firmin Didot [1]. Cette édition est fort bonne ; et elle a restauré d'une manière à peu près définitive un ouvrage qui est très-intéressant, tout incomplet qu'il est. M. Müllach s'est surtout aidé pour restituer le texte, outre les travaux antérieurs aux siens, d'un manuscrit de la bibliothèque publique de Leipsick, qui paraît le plus correct parmi ceux qui nous ont été conservés. Ce manuscrit avait été déjà consulté, mais insuffisamment, par Oléarius, pour la Bibliothèque grecque de Fabricius. (Édition de Harles, tome III, page 248) Des recherches plus sérieuses et

[1] Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes, cum Eleaticorum philosophorum Fragmentis et Ocelli Lucani qui fertur de universi naturâ libello, conjunctim edidit, recensuit, interpretatus est Frid. Guil. Aug. Müllach, Berolini, 1846, xxx—210. Bibliothèque grecque de Firmin Didot, Fragmenta philosophorum Græcorum, pages 270 et suiv.

plus utiles ne commencèrent qu'avec celles du regrettable Fülleborn, qui, en 1789, publia son Commentaire : « Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia, Aristoteli vulgo tributus, passim illustratus. »

L'exemple de Fülleborn fut bientôt suivi; quatre ans après lui, M. G.-L. Spalding, dans une étude sur l'Ecole de Mégare, donnait la première partie du traité de Xénophane, Zénon et Gorgias [1]. Spalding avait eu en main le manuscrit de Leipsick, et en avait tiré d'excellentes leçons. Grâce à ce secours, il publiait un texte très-amélioré, qu'il accompagnait d'explications développées sur les passages les plus obscurs; mais il n'y joignait pas de traduction. Ce qu'il y avait de plus neuf dans cette dissertation, c'est que Spalding rapportait aux doctrines de Mélissus la première partie du traité; et il démontrait par des preuves péremptoires que le nom de Mélissus devait être substitué à celui de Zénon. Cette opinion de Spalding est désormais reçue, et je dirai tout à l'heure pourquoi elle doit être admise.

Tout en examinant le manuscrit de Leipsick, Spalding n'avait pas pu le collationner d'une manière très-exacte; et il s'en était fié surtout à cette révision trop légère qu'en avait faite Oléarius. Le célèbre bibliothécaire de l'Université de Leipsick, Chr. Dan. Beck, qui avait facilité les études de Spalding, se chargea de les compléter; et dans la même année, il publia toutes les variantes du précieux manuscrit, tant sur ce traité que sur quelques autres

[1] « Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia, præmissis vindiciis philosophorum Megaricorum, Berolini, 1793, 8°, XIV—83. Spalding suivait en grande partie l'édition de Sylburge.

ouvrages Aristotéliques[1]. Cette publication, dont M. Müllach fait le plus grand cas, ne paraît pas avoir été assez appréciée, ni même connue, par les philologues qui se sont occupés plus tard soit de l'École d'Élée, en général, soit particulièrement du traité spécial où les systèmes de Xénophane et de Mélissus sont discutés. Par exemple, l'édition de l'Académie de Berlin n'en a pas assez profité; et M. Müllach n'hésite pas à regretter une négligence, qui pouvait être si facilement évitée[2].

Une douzaine d'années plus tard, en 1843, M. Théodore Bergk répara en partie cette lacune; et en s'appuyant sur les variantes de Beck, il donna un commentaire plus satisfaisant qu'aucun de ceux qui avaient précédé[3]. Ce travail, tout louable qu'il était, n'a pas détourné M. Müllach d'une nouvelle révision; et trois ans après M. Bergk, il a publié l'édition et le Commentaire dont j'ai parlé plus haut. Mais M. Müllach, pas plus que Spalding, n'a donné une traduction, nécessaire pour un ouvrage mutilé plus que pour tout autre; et aujourd'hui, la meilleure traduction latine est toujours celle de Jean Bernardin Feliciano, professeur de Venise, en 1552. Mais quoiqu'elle

[1] Solemnia Doctorum philosophiæ et magistrorum artium a. d. XIV febr. MDCCXCIII antiquo ritu creandorum indicit Chr. Dan. Beckius. Præmissa est varietas lectionis libellorum Aristotelicorum e codice Lipsiensi diligenter enotata. Daniel Beck est un des hommes qui, dans le premier tiers de ce siècle ont donné la plus puissante impulsion aux études philologiques en Allemagne.

[2] L'édition générale d'Aristote, publiée par MM. Bekker et Brandis sous les auspices de l'Académie de Berlin, a paru en 1831.

[3] Regiæ universitati litterarum Friderico-Alexandrinæ D. XXIII mensis augusti MDCCCXLIII sacra sæcularia prima agenti gratulatur Academia Marburgensis. Præmissa est Theodori Bergkii commentatio de Aristotelis libello de Xenophane, Zenone, et Gorgia, Marburgi, 1843.

eût été faite sans doute d'après quelque manuscrit moins incorrect, elle pouvait être encore très-utilement corrigée, ou même suppléée. Elle a été reproduite dans l'édition de l'Académie de Berlin.

Tels sont les travaux dont le Traité sur Mélissus, Xénophane et Gorgias a été jusqu'à présent l'objet. Il faut y joindre la dissertation de M. Henri Edouard Foss sur Gorgias de Léontium [1], où il a édité sans traduction, et éclairci, par un commentaire, la partie du texte qui regarde spécialement Gorgias, c'est-à-dire les chapitres V et VI de la présente traduction.

Après ces détails philologiques, il faut en venir à l'ouvrage lui-même. Quel est-il dans l'état où il nous est arrivé? Quel en est l'auteur présumable? Quelle en est la valeur intrinsèque?

D'abord, quel est le titre exact que ce petit traité doit porter? Pour l'antiquité presque tout entière, et pour les modernes jusqu'au travail de Spalding, le titre généralement accepté était : « De Xénophane, de Zénon et de Gorgias; » ou bien, comme le veut le manuscrit de Leipsick: « De Zénon, de Xénophane et de Gorgias. » Spalding, en rapprochant les citations assez nombreuses de Simplicius, des analyses de notre traité, a démontré d'une manière irréfutable que, dans la première partie, il s'agissait non pas de Xénophane, mais de Mélissus. Simplicius, dans son excellent commentaire sur la *Physique* d'Aristote, nous a conservé des passages entiers de l'ouvrage de Mé-

1 De Gorgia leontino Commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatus editus ab H. Ed. Foss, Halis Saxonum, 1828, 8°, IV-186. Le traité sur Gorgias et le commentaire sont pages 110 et suivantes

lissus sur l'Être ou la Nature; et il se trouve que ces passages sont semblables, parfois mot pour mot, aux détails mêmes de notre traité. Il a suffi à Spalding de mettre ces concordances les unes en regard des autres; et en face d'une telle démonstration, il n'est pas possible de nier que Mélissus ne soit le philosophe dont il est question dans les deux premiers chapitres.

A cette raison, qui suffirait déjà à elle seule, s'en joint une autre : c'est que, dans le catalogue de Diogène de Laërte (livre V, 1, § 25, édition de Firmin Didot, p. 116), on trouve la mention expresse d'un traité d'Aristote sur les doctrines de Mélissus. Cette mention n'est pas isolée; et Diogène atteste que le philosophe avait critiqué aussi les idées de Zénon, de même qu'il avait fait un examen spécial des systèmes des Pythagoriciens, d'Archytas, de Speusippe, de Xénocrate, etc. L'Anonyme de Ménage confirme ce témoignage de Diogène de Laërte, et il parle également de traités d'Aristote sur Mélissus et sur Gorgias. Qu'Aristote se soit occupé des doctrines de Mélissus, il n'y a rien là que de très-probable quand on voit, par ses différents ouvrages que nous possédons, combien il était au courant de toutes les philosophies antérieures à la sienne. Il cite Mélissus très-fréquemment; et nous aurons à rappeler plus d'une fois ce qu'il a dit de lui et de Xénophane, soit dans la *Physique*, soit dans la *Métaphysique*, soit même ailleurs.

Ainsi Spalding a raison, et la première partie de notre traité regarde bien Mélissus.

Mais on peut se demander comment ce doute même a été possible. Si Aristote critique Mélissus ou tel autre philosophe, il a dû, ce semble, le nommer personnelle-

ment, et l'équivoque paraît dès lors inexplicable. Mais, par malheur, il n'en est rien. Notre traité dit toujours simplement : Il, sans désigner nominativement qui que ce soit ; et c'est uniquement par l'examen même des doctrines qu'on peut reconnaître à qui elles appartiennent légitimement. Ce traité a donc été rédigé avec assez peu de soin, dans sa forme extérieure tout au moins ; et l'auteur, quel qu'il soit d'ailleurs, a le tort de n'avoir pas été assez précis. Il a fallu la sagacité des philologues modernes pour réparer cette lacune, qui n'est peut-être que la faute d'un copiste.

Ce que je dis ici de Mélissus s'applique presque aussi bien à Xénophane. Il n'est pas nommé non plus dans la seconde partie du traité ; mais pour lui, il n'y a pas de doute, parce que ses doctrines sont mieux connues que celles de Mélissus ; en lui attribuant celles qu'on trouve ici, on ne peut pas se tromper.

Cette certitude peut s'étendre, à plus forte raison, à Gorgias, qui n'est pas nommé davantage, au début de la troisième partie (chapitres V et VI), qui le regarde, mais dont les arguments nous ont été conservés, absolument identiques à ceux que nous voyons dans notre traité, par Sextus Empiricus. (Adversùs mathematicos, logicos, livre VII, tome II, page 285, édition de 1842, et tome I, page 134).

De tout ceci, je conclus que le titre définitif de notre traité doit être : « *De Mélissus, de Xénophane et de Gorgias.* » Ce titre répond parfaitement au contenu ; et M. Müllach a bien fait de l'adopter. Désormais, on ne peut que l'adopter comme lui ; et, pour ma part, je n'ai pas hésité. Reste, il est vrai, dans les titres ordinairement

donnés par les manuscrits, l'indication de Zénon, qui ne se trouve pas justifiée. Un peu plus bas, j'essaierai de découvrir, avec M. Müllach, d'où peut venir cette indication ; pour le moment, je poursuis et j'achève ce que j'avais à dire du titre.

Deux manuscrits, consultés par Bekker, donnent un titre tout à fait différent de la suscription ordinaire; et laissant de côté tous les noms propres, ils disent plus simplement et plus généralement : « Traité d'Aristote sur les doctrines; » ou encore : « Traité d'Aristote sur les doctrines des philosophes. » La première de ces suscriptions est due à un manuscrit de la bibliothèque Saint-Marc à Venise, Q; la seconde est due au manuscrit du Vatican, B[a], d'après la notation de Bekker. Ces deux variantes du titre sont très-importantes, en ce qu'elles peuvent faire supposer que, dans l'antiquité aussi, on avait quelques doutes sur l'authenticité du titre vulgairement reçu; probablement, on ne reconnaissait pas non plus Xénophane et Zénon dans la première et la seconde parties (chapitres 1 et 2, chapitres 3 et 4) ; et devant cette obscurité, on aimait mieux ne pas prendre parti. « Sur les doctrines philosophiques, » était un titre peu compromettant; et dans sa largeur, il était exact, s'il n'était pas précis. Je ne propose pas de l'adopter exclusivement aux autres; mais il faut en tenir quelque compte; et voilà pourquoi je l'ai rappelé.

Le titre étant ainsi fixé et démontré, quel est l'auteur? Est-ce Aristote? Est-ce un autre?

Un manuscrit du Vatican, coté R[a], dans l'édition de Berlin, attribue ce traité à Théophraste, ou du moins il le comprend au milieu d'autres traités qui sont tous du

grand disciple et successeur d'Aristote. Ce qui peut donner quelque vraisemblance et quelque autorité à cette supposition, c'est que Simplicius, dans son commentaire sur la *Physique*, folio 6, A, cite un passage de Théophraste où cet auteur rapporte de Xénophane des opinions tout à fait d'accord avec celles que nous lisons dans notre traité. C'est sans doute par ces deux motifs, et aussi en considérant l'ouvrage en lui-même, que M. Brandis, dans son « Histoire de la philosophie grecque et latine » (tome I, page 358), l'a retiré à Aristote pour le rendre à Théophraste. Ce changement n'a pas été goûté parmi les philologues, bien que venant d'un juge aussi savant et aussi habile; et M. Théodore Bergk a déclaré qu'à son sens, ce traité n'était pas plus digne de Théophraste que de son maître.

Ici, je suis de l'avis de M. Müllach, et je trouve comme lui que c'est aller beaucoup trop loin. J'ai remarqué tout à l'heure que ce traité n'avait pas été rédigé avec tout le soin désirable, puisque les philosophes dont il critique les doctrines n'y sont pas même désignés nominativement. Mais dans l'œuvre totale d'Aristote, telle que les siècles me l'ont transmise, que de défauts de ce genre! que de négligences de rédaction! que de morceaux inachevés! que de pages en désordre, même parmi les plus belles, comme pour la *Métaphysique*, par exemple! On sait, de reste, par quelles causes Aristote a laissé tous ses manuscrits dans cet état d'insuffisance. Il n'avait presque rien publié de son vivant; et ce n'était que vers cinquante ans qu'il s'était décidé à faire paraître quelque chose de son enseignement. Surpris par la réaction antimacédonienne, après la mort d'Alexandre, forcé de

quitter précipitamment Athènes, fugitif, exilé à Chalcis, il était à peine arrivé en lieu de sûreté qu'il y mourut, on ne sait trop comment, mais certainement d'une mort violente, à l'âge de soixante-deux ans. Tout ce qu'il laissait de travaux et de papiers fut recueilli par Théophraste, qui ne paraît pas en avoir rien publié lui-même. On se rappelle la suite; le monde occidental ne connut guère les ouvrages d'Aristote que quand ils furent apportés d'Athènes à Rome par les soins de Sylla, et coordonnés tant bien que mal par Andronicus de Rhodes.

Ce qu'il y aurait d'étonnant, c'est que des manuscrits négligés forcément par l'auteur, négligés par son héritier immédiat, nous présentassent plus de régularité. Le désordre ou plutôt l'insuffisance de notre petit livre ne dit rien contre lui, et tel que nous l'avons, je le trouve moins profondément dérangé que ne le sont plusieurs autres ouvrages aristotéliques, dont la parfaite authenticité n'est pas contestable. On peut trouver même que cet opuscule n'est pas mal composé. Les trois parties qui le forment sont clairement distinguées les unes des autres, et se succèdent sans confusion. L'exposition des doctrines critiquées y est assez nette et assez bien suivie; et si, en général, on l'a jugé défavorablement, c'est que les premiers éditeurs l'avaient défiguré par une foule de fautes, que des soins postérieurs et plus intelligents ont fait presqu'entièrement disparaître. J'en appelle au lecteur attentif, qui voudra bien examiner cet opuscule, tel que l'a restitué l'édition de M. Müllach, et tel que le donne ma traduction.

Si donc le traité « de Mélissus, de Xénophane et de Gorgias » n'est pas purement aristotélique, il n'offre rien

non plus qui doive le faire exclure de l'école péripatéticienne la plus voisine du maître, et j'incline à l'opinion de M. Müllach, qui veut que ce soit un extrait des ouvrages d'Aristote mentionnés par Diogène de Laërte, ainsi que je l'ai rappelé un peu plus haut. Cet extrait aurait été fait par quelque péripatéticien, de même que Théophraste avait fait probablement aussi des emprunts analogues aux mêmes ouvrages pour ses citations de Xénophane, telles que nous les donne Simplicius. Il y a dans les œuvres d'Aristote des extraits de ce genre, et l'on peut indiquer les deux rédactions de la Grande Morale et de la Morale à Eudème, qui ne sont que des analyses plus ou moins bien faites de la Morale à Nicomaque. Je crois pouvoir conclure que, si notre traité n'est ni d'Aristote ni de Théophraste, il est tout au moins d'un temps qui ne s'écarte pas beaucoup du leur; et par cela seul, il acquiert une importance qu'il est impossible de nier.

En regardant à la rédaction même de cet opuscule, je suis frappé de la haute valeur de ce qu'il contient. Mélissus, Xénophane et Gorgias sont trois personnages dont l'histoire de la philosophie ne peut négliger le souvenir. Quoi qu'ici ils ne soient pas rangés selon les exigences de la chronologie, ce qui en est dit n'en a pas moins de prix. Nulle part on ne trouve rien d'aussi étendu sur les trois philosophes qui y sont mentionnés. Sans doute on peut désirer davantage encore; mais ces fragments sont tout ce que nous avons sur l'ensemble de leurs doctrines, et notre reconnaissance est due à qui nous les a conservés sous cette forme. L'école d'Élée, malgré ses erreurs, est une très-glorieuse école; et à côté de ses subtilités sur l'unité et l'immobilité de l'être, il est bien curieux d'entendre ses

nobles et profondes théories sur Dieu et sa toute-puissance. Sous ce rapport, Xénophane, qui passe pour le fondateur de l'école d'Élée, est un fort grand homme; et longtemps avant Socrate et Platon, il a eu des pressentiments dignes d'eux. Mélissus, sans être au niveau de Xénophane, mérite néanmoins qu'on ne l'oublie pas; et Gorgias, tout sophiste qu'il est, ne dépare pas absolument la compagnie où on le place. En effet, il suffit de se se souvenir que Platon a mis sous ce nom célèbre un de ses plus beaux dialogues.

Mais comment, dans cette critique de l'école d'Élée et des systèmes analogues aux siens, Zénon a-t-il été omis par l'auteur de notre opuscule? Zénon figure sur le titre dans la plupart des manuscrits. Pourquoi ne reparaît-il plus dans le corps de l'ouvrage? D'où vient ce silence et cette lacune? M. Müllach conjecture avec raison que notre traité, qui n'a maintenant que trois parties, en devait avoir quatre jadis, et que la critique de Zénon devait venir après celle de Zénophane. Cette hypothèse est admissible; et elle ressort très-naturellement de cette circonstance, qu'Aristote avait examiné les doctrines de Zénon tout aussi bien que celles des trois autres philosophes. M. Müllach appuie cette présomption sur un passage de notre traité (chapitre V, § 3), où le nom de Zénon est mentionné après celui de Mélissus expressément. A ce passage, on peut en joindre deux autres qui sont presque tout à fait dans le même sens (chapitre VI, §§ 6 et 9). Il se trouve ainsi que, sans sortir de notre opuscule, nous pouvons avoir de suffisants motifs de croire qu'en effet il y avait une autre partie, aujourd'hui perdue, où il était question de Zénon. Cette partie devait venir en ordre après celle qui concerne Xénophane.

J'ajoute qu'au chapitre IV, § 1, Mélissus est nommé et rapproché de Xénophane, dont l'analyse ne vient qu'après celle dont Mélissus a été le sujet. Il semble donc bien certain que, dans l'intention de l'auteur de l'opuscule, il devait traiter de Mélissus avant de traiter de Xénophane. On peut remarquer aussi que, dans le catalogue de Diogène de Laërte (loc. cit.), l'ouvrage d'Aristote sur Mélissus figure avant ses ouvrages sur Gorgias, Xénophane et Zénon. Si l'on suit, comme on doit le faire, l'ordre des temps, c'est Xénophane qui devrait venir le premier, Zénon le second, Mélissus le troisième, et Gorgias le dernier. Il ne faut pas sans doute attacher une importance trop minutieuse à ces questions de chronologie; mais la succession des doctrines ne se comprend plus aussi bien si l'on confond les époques, et c'est dans l'intérêt même de la philosophie qu'il faut être d'une scrupuleuse exactitude, autant du moins qu'on le peut.

Mais que cette classification fautive vienne d'Aristote, s'il est l'auteur de l'opuscule, ou de son abréviateur peu soigneux, il n'importe guère; et, négligeant cette question d'ordre purement matériel, je veux dire quelques mots sur les trois philosophes qui figurent dans notre traité.

Xénophane est célèbre pour avoir été le chef de l'école Éléatique. C'est la gloire qu'on lui attribue ordinairement, quoique Platon, dans le seul passage où il cite Xénophane, semble faire remonter l'école d'Élée plus haut que lui (Le *Sophiste*, page 241 de la traduction de M. V. Cousin; page 119, ch. 44, de l'édition grecque de Turin, 1839). Exilé de Colophon, sa patrie, dans l'Ionie d'Asie mineure, il paraît avoir émigré en Sicile et s'être refugié d'abord à Zancle et à Catane. Plus tard il se

rendit à Élée, qui venait d'être fondée par les Phocéens en 536 avant J.-C., sur les côtes de la grande Grèce et de la mer Tyrrhénienne, et il y créa lui-même cette école qui devait illustrer la ville nouvelle. On ne sait pas s'il y mourut, ou s'il retourna à Colophon. Il paraît avoir vécu fort vieux, si l'on en croit quelques vers qui sont restés de lui [1], et où il semble se donner, quand il les compose, l'âge de 92 ans. Il est vrai que ces vers pourraient être interprétés aussi en un autre sens; et ils signifieraient que Xénophane avait alors 67 ans, et que les événements dont il est question étaient arrivés quand il n'en avait encore que 25 : « Si toutefois » dit-il, je puis parler de ces choses avec quel- « qu'exactitude. » Diogène de Laërte le fait fleurir vers la 60e Olympiade, c'est-à-dire vers l'an 540. En supposant qu'il eût à cette époque 45 ou 50 ans, il serait né un peu plus tard qu'on ne le suppose, quand on le fait naître l'an 617 avant notre ère.

Ce qui peut donner à penser qu'en effet la date de sa naissance doit être un peu plus rapprochée, c'est que Xénophane cite Pythagore [2] dont il a peut-être admis les idées sur la métempsychôse. Or nous savons par un témoignage formel de Cicéron, (De Republicâ, liv. II, ch. 15) que Pythagore ne vint à Sybaris et à Crotone que dans la 62e Olympiade, la quatrième année du règne de Tarquin le Superbe, c'est-à-dire l'an 530. Est-il problable que Xénophane ait parlé, comme il le fait, de Pythagore vivant ? Et alors ne faut-il pas reporter un peu plus bas l'époque où il vivait, et aussi sa naissance ? Voici ces vers :

[1] Diogène de Laërte, Livre IX, ch. 2, page 234, éd. de Didot.
[2] Diogène de Laërte Livre VIII, ch. 8, page 213, éd. de Didot.

« Un jour voyant un chien fustigé par son maître,
« Il se prit de pitié pour ce malheureux être :
« Ne frappez pas, dit-il ; c'est l'âme d'un ami,
« Qu'en l'entendant crier, je reconnais en lui ! »

Diogène de Laërte, qui cite ces vers dans la vie de Pythagore, ajoute ailleurs[1] que Xénophane combattait le le système du sage de Samos, ainsi que les systèmes de Thalès et d'Epiménide, de même qu'il critiquait avec vivacité les peintures qu'Hésiode et Homère faisaient des Dieux, de leurs passions et de leurs vices. C'était dans des poëmes, dans des élégies et dans des Iambes que Xénophane exprimait ses pensées. On peut même supposer qu'il vivait du métier de Rhapsode, récitant ses poésies pour intéresser les auditeurs et provoquer leur générosité.

Si Xénophane a combattu les opinions de Thalès, de Pythagore et d'Epiménide, il doit leur être assez postérieur; et il n'est pas impossible qu'il ait vécu jusqu'au temps de la première guerre médique. (490 avant J.-C.)

Un fait dont on ne peut guère douter, puisqu'il a pour lui le témoignage d'Aristote (Métaphysique, liv. I, page 146, trad. de M. Cousin), c'est que Parménide était le disciple de Xénophane ; sur ce point l'antiquité toute entière est d'accord. Mais nous savons positivement par Platon, (Théétète, page 154, et Sophiste, page 164, de la trad. de M. V. Cousin) que, lorsque Parménide vint à Athènes avec Zénon, il avait 65 ans (Le Parménide, page 6 de la traduction de M. V. Cousin, page 751, lig. 14, édition de Turin, 1839). En supposant que Socrate, fort

[1] Diogène de Laërte, livre XI, ch. 2, page 231, éd. de Didot.

jeune quand il eut avec Parménide l'entretien rapporté dans le dialogue de ce nom, avait alors vingt ans, ceci nous reporte à 450 avant J.-C. Parménide serait né, dans cette hypothèse, en l'an 515, et pour qu'il eût reçu les leçons de Xénophane, il faudrait que celui-ci fût mort vers l'époque que nous avons indiquée tout à l'heure.

Mais je laisse encore une fois ces discussions de chronologie [1], et je m'arrête quelques instants aux opinions philosophiques de Xénophane, qui ont à mes yeux une bien autre importance. S'il est en ce qui le regarde un point sur lequel on soit unanime, c'est que ses idées sur les dieux, et l'on pourrait dire sur Dieu, ont été beaucoup plus saines et beaucoup plus avancées que celles de ses contemporains ; notre traité le prouverait à lui seul. Mais les témoignages abondent, tous plus précis les uns que les autre. Le plus essentiel est celui de Xénophane lui-même, et le Christianisme ne s'y est pas trompé. Clément d'Alexandrie (Stromates, liv. V, page 601) loue le philosophe de Colophon d'avoir fait Dieu incorporel et d'avoir dit :

« Unique et tout puissant, souverain des plus forts,
« Dieu ne ressemble à nous ni d'esprit ni de corps.
« Les humains, en faisant les Dieux à leur image,
« Leur prêtent leurs pensers, leur voix et leur visage. »

Clément d'Alexandrie cite en outre d'autres vers qui répètent la même pensée sous une autre forme, et où Xénophane dit que, « si les bœufs et les lions avaient des « mains et pouvaient peindre comme le font les hommes,

[1] Voir la Dissertation spéciale de M. V. Cousin, dans le 1er volume de ses Fragments philosophiques.

« ils donneraient aux Dieux qu'ils dessineraient des corps « tout pareils aux leurs, les chevaux les mettant sous la « figure de chevaux, les bœufs sous la figure de bœufs. » Depuis Xénophane, on a mille fois imité ces vers, qui sont parfaitement vrais; et pour que les hommes ne donnent pas leur visage à Dieu, quand ils essaient de le représenter, il faudrait qu'ils s'abstinssent absolument d'en faire aucune représentation, comme le veulent quelques religions par trop rigides.

Après les vers de Xénophane, on peut invoquer le témoignage d'Aristote dans des ouvrages autres que notre petit traité. Ainsi dans la Rhétorique, (liv. II chapitre 23) il rapporte que, selon Xénophane, c'est « une égale impiété « de croire à la naissance des Dieux et à leur mort; car « de l'une et l'autre manière, il y a un moment où les « Dieux ne sont plus. » Aristote cite un peu plus bas une réponse de Xénophane aux Eléates, qui lui demandaient s'ils devaient faire un sacrifice et des lamentations solennelles en l'honneur de Leucothoë: «Si à vos yeux, leur dit-il, « c'est une déesse, il ne faut pas la pleurer; si ce n'est « qu'une mortelle, il ne faut pas de sacrifices pour elle. » Plutarque prête aussi à Xénophane une pensée identique; seulement au lieu des Eléates, c'est aux Égyptiens que le conseil s'adresse; au lieu de la nymphe Leucothoë, c'est Osiris (De Iside et Osiride, page 463, ligne 27, et Amatorius, page 933, ligne 16, édition de Firmin Didot.)

D'après des idées si hautes et si justes sur Dieu, on conçoit mieux l'irritation de Xénophane contre les poëtes qui abaissaient la majesté divine, et qui « comme Homère et « Hésiode n'hésitaient pas à attribuer aux Dieux tout ce « qui est déshonorant parmi les hommes: le vol, l'adultère,

« le mensonge, la trahison. » (Sextus Empiricus, Pyrrhon. Hypotyp. liv. I, ch. 33, page 99, édit. de 1842; Adversùs Mathem. Physicos, liv. IX, page 612, et Grammaticos, liv. I, page 112.)

Ailleurs Aristote parle encore de ces opinions de Xénophane; et dans sa Poétique, il rappelle que le philosophe blâmait les idées que le vulgaire se fait des Dieux. (Poëtique, ch. 25, § 11, page 142 de ma traduction.)

Enfin Aristote cite Xénophane dans la Métaphysique. (livre I, chap. 4, page 146, traduction de M. Cousin, 1838.)

Dans ce dernier passage, Aristote semble ne pas faire un très-grand cas des théories de Xénophane sur l'unité confondue avec Dieu; il ne trouve pas ces théories assez précises, en ce que cette unité n'est ni rationnelle, comme celle de Parménide, ni matérielle comme celle de Mélissus. Il ajoute même que les idées de Xénophane sont sur ce point assez grossières, comme celles de Mélissus, de qui il ne le sépare point.

Voilà à peu près tout ce que l'on trouve dans Aristote sur Xénophane. Mais ce dernier passage de la Métaphysique est fort important, en ce qu'il nous montre que, dans la pensée du philosophe, les doctrines de Mélissus ne sont pas éloignées de celles de Xénophane. Ceci nous explique très-bien comment il a pu les joindre dans un même traité, si toutefois il est l'auteur de notre opuscule, ou comment un autre que lui a pu les réunir sans faire en ceci un rapprochement forcé. Seulement il fallait, selon l'ordre des temps, parler de Mélissus après Xénophane. Mais ce peut être là un simple déplacement matériel causé par l'inadvertance d'un copiste; et les deux

parties qui se rapportent à Xénophane et à Mélissus n'étant pas liées nécessairement l'une à l'autre, l'interversion n'a rien de choquant ni d'inexplicable.

Mélissus, que nous plaçons en seconde ligne à la fois sous le rapport de l'importance et de la chronologie, est un personnage fort intéressant, quoique inférieur. Né à Samos, comme Pythagore, il y joua un rôle considérable et défendit sa patrie avec autant d'habileté que de courage, dans le siége acharné qu'elle soutint contre Athènes, quinze ans environ avant la guerre du Péloponèse. Pendant une absence qu'avait dû faire Périclès, pour s'opposer à des vaisseaux Phéniciens arrivant au secours de la ville, Mélissus avait tenté une sortie heureuse, avait détruit les ouvrages des Athéniens et était arrivé jusqu'à leur flotte, qu'il avait presque entièrement détruite. Samos avait pu se ravitailler, grâce à cette victoire; mais, au retour de Périclès, la fortune avait changé. Mélissus fut vaincu dans un combat de terre, et la ville avait dû se rendre à discrétion et subir les conditions les plus dures. Thucydide, qui rapporte ces événements, (liv. I, ch. 116) ne nomme pas Mélissus; mais Plutarque le nomme dans la vie de Périclès (ch. XXVI, § 3, page 199, éd. Firmin Didot), et il ne peut y avoir de doute, puisqu'il dit expressément que Mélissus, fils d'Ithagène, était philosophe. Plutarque ajoute, d'après Aristote, qu'il allègue sans indication plus précise, que Périclès lui-même avait été vaincu antérieurement par Mélissus, dans une autre bataille navale. Ceci donnerait encore une plus haute idée du talent militaire de Mélissus.

Quoi qu'il en soit, un point certain c'est que, sous le philosophe, il y a dans Mélissus un patriote, un politique, un

amiral, un homme de guerre. C'est assez rare dans l'histoire de la philosophie pour que nous devions le remarquer avec Plutarque (Adversùs Coloten, ch. 32, page 1377, édit. Firmin Didot). Samos étant traitée si sévèrement par Périclès, il est à croire que Mélissus, patriote énergique comme il l'était, et ayant pris une si grande part à la résistance, ne voulut pas rester sous la domination Athénienne, et qu'il émigra dans cette circonstance fatale. On était alors à la 84ᵉ Olympiade, l'an 441 avant J.-C. Ceci nous donne une date exacte ; elle s'accorde parfaitement avec le témoignage d'Apollodore, que nous a transmis Diogène de Laërte (liv. IX, ch. 4, page 233, édit. Firmin Didot).

On ne voit point non plus pourquoi Mélissus n'aurait pas pu être disciple de Parménide, comme le dit aussi Diogène de Laërte. Les dates ne s'y opposent pas ; et comme Mélissus appartient à l'École d'Élée, il se peut bien qu'il ait reçu ses doctrines du successeur de Xénophane. Dans la *Physique* (liv. I, ch. 2, § 1 et 5, pages 433 et 436 de ma traduction), Aristote associe plusieurs fois Parménide et Mélissus, pour les réfuter en même temps sur l'unité et l'immobilité de l'être. Platon le fait également dans le Théétète (trad. de M. Cousin, page 144). Ceci ne suffit pas assurément pour prouver que les deux philosophes ont eu le rapport de maître à élève; mais ces rapprochements n'infirment non plus en rien cette conjecture assez vraisemblable (Voir encore la *Physique*, liv. I, ch. 3, § 9, et ch. 4, § 1). Dans la *Métaphysique*, au passage cité un peu plus haut, Mélissus est de même réuni à Parménide, comme il le lui est aussi dans le Traité du Ciel (liv. III, ch. 1, § 2, page 223 de ma traduction). J'en conclus que

l'assertion de Diogène de Laërte, toute isolée qu'elle est, n'est pas à rejeter aussi dédaigneusement que l'ont cru quelques historiens de la philosophie. Emigré à Élée dans la grande Grèce, Mélissus peut très-bien y avoir entendu les leçons de Parménide, continuant lui-même celles de Xénophane.

On ne sait rien du reste de sa vie ; mais il est équitable de supposer que la fin aura répondu au commencement.

L'ouvrage de Mélissus était intitulé de l'*Être*, ou peut-être même *De la Nature*, titre très-commun parmi les philosophes de ces temps reculés, où en effet c'était la nature dans son ensemble qu'on étudiait, en attendant une analyse plus détaillée qui ne pouvait se fonder que sur des observations plus nombreuses. Nous connaissons cet ouvrage de Mélissus par l'abrégé qui se trouve dans notre opuscule, et par les citations qu'en a faites Simplicius dans son Commentaire sur la Physique d'Aristote, soit qu'il eût sous les yeux l'original, soit, ce qui est plus probable, qu'il n'eût que les extraits de Théophraste, qu'il cite. Je ne veux pas abréger moi-même ici ces abrégés divers, et je me contente de renvoyer aux Fragments de Mélissus, que je donne plus loin d'après Spalding et M. Müllach. On y verra d'abord la doctrine du philosophe Samien, du moins dans la mesure où elle nous a été conservée ; et de plus, on y verra combien notre opuscule est fidèle à l'auteur qu'il veut faire connaître, tout en le réfutant.

Après Xénophane et Mélissus, je ne dis rien de Zénon, puisque notre traité ne parle pas non plus de lui ; et que la mention qui est faite dans les titres de quelques manuscrits doit être considérée comme une méprise. Reste Gorgias, sur lequel on peut être très-bref à la fois par ce

qu'il est plus connu, et qu'il n'est guère qu'un sophiste 1.

Gorgias, né à Léontium en Sicile, vers la 71e Olympiade, a vécu extrêmement vieux, et il a atteint, selon toute apparence, la 98e Olympiade; c'est-à-dire qu'il n'est mort qu'à 108 ou 109 ans, comme le disent unanimement tous les écrivains de l'antiquité. On ne sait pas de longs détails sur sa carrière. Sa famille devait être assez distinguée; son frère Hérodicus, qu'il ne faut pas confondre avec Hérodicus de Sélymbrie, était un médecin habile (Voir le *Gorgias* de Platon, p. 185 et 209, trad. de M. V. Cousin). Ceci semble indiquer une certaine aisance de fortune, et une assez grande culture d'esprit. Pour Gorgias, il s'appliqua plus spécialement à la rhétorique, art récemment inventé, par lequel il se fit un grand nom en Sicile, et dont l'enseignement lui procura des profits plus grands encore. C'est sans doute ce talent oratoire qui le recommanda à la confiance de ses concitoyens, lorsqu'ils recoururent à la protection d'Athènes contre Syracuse et les autres villes Doriennes. Gorgias fut chargé d'aller demander du secours à la république, et il paraît bien que la date exacte de son ambassade est la 2e année de la 88e Olympiade, l'an 427 avant J.-C. Socrate, qui l'a vu certainement, paraît ne pas dédaigner son éloquence, qui fit beaucoup de bruit à Athènes et qui devint fort lucrative pour le professeur de beau langage. (Voir l'*Hippias* de Platon, p. 100, trad. de M. V. Cousin). On a cru qu'Aristophane, dans sa comédie des *Oiseaux*, avait voulu plus d'une fois se moquer de Gorgias,

1 Voir la Dissertation spéciale de H. E. Foss, Halis Saxonum, in-8°, 1828.

dont le style lui paraissait trop pompeux et pas assez naturel.

A partir de cette ambassade fameuse, qui fut peut-être suivie d'un retour et même d'un séjour à Athènes, on perd la trace de la carrière de Gorgias. Tout ce que l'on sait, c'est que, sur la fin de sa vie, il demeura en Thessalie, où Isocrate dut aller l'entendre, et qu'il vécut assez longtemps à Larisse, la ville la plus opulente de la contrée, à cause de la puissante famille des Aleuades. Si l'on se rapporte à un bon mot cité par Aristote (*Politique*, III, ch. 9, page 127 de ma traduction, 2e édition), Gorgias n'aurait pas eu beaucoup d'estime pour le civisme des Larissiens. On ignore si c'est parmi eux que mourut l'illustre sophiste. Quoique devenu fort riche, et assez vaniteux pour déposer sa statue en or dans le temple de Delphes, le professeur de rhétorique paraît avoir été sur le reste d'une tempérance exemplaire ; c'est, dit-on, à sa sobriété extrême qu'il dut sa longévité. C'est sans doute par malice que Lucien prétend que Gorgias, fatigué de vivre, se laissa mourir de faim (*Macrobioi*, ch. 23, page 643, édition Firmin Didot.)

Gorgias, dans le dialogue de Platon qui porte son nom, ne joue pas un rôle très-flatteur. Socrate lui démontre que son art prétendu de la rhétorique n'en est pas un, tel qu'il le suppose, et il le couvre de confusion en le faisant tomber dans des contradictions manifestes, et en le forçant de prendre parti pour l'iniquité et la violence. Gorgias, dont la cause n'est pas bonne, la défend mal. Seulement il y met beaucoup plus de mesure et de bon goût que Polus, et surtout que Calliclès, qui poussent à bout des idées qu'ils ne comprennent pas bien, et qui se font les partisans aveugles

et éhontés de la force contre la justice, du mal contre le bien, de l'erreur contre la vérité. On reconnaît dans la circonspection de Gorgias le caractère général qu'on lui prête, et peut-être aussi l'influence de sa position diplomatique. Il n'est pas dans son pays; et même pour des discussions de pure théorie, il doit ménager tous les Athéniens, dont il attend le salut de sa patrie.

L'ouvrage de Gorgias était intitulé : « Du Non-Être, ou De la Nature». On ne sait pas quelle en était la composition générale ; mais on voit assez par notre opuscule quelle en était la pensée. Au fond, c'est un scepticisme absolu. Sur ce point, il n'y a pas d'hésitation possible. Sextus Empiricus, qui semble avoir sous les yeux l'ouvrage même de Gorgias, nous en a conservé, comme je l'ai déjà dit, une analyse tout à fait conforme à celle que nous trouvons ici (Adversùs Mathematicos, Logicos, liv. VII, pages 285 à 290, éd. de 1842). Il range Gorgias parmi les philosophes qui refusent à l'homme toute faculté de juger de la vérité des choses, et qui nient la possibilité d'un critérium. C'est là une pauvre doctrine, qui contient en elle-même, comme tout scepticisme absolu, une contradition inévitable. La certitude ébranlée en logique l'était également en morale, et l'on ne saurait s'étonner de la guerre ardente de Socrate contre les sophistes, corrupteurs des esprits et des mœurs.

Il paraît que l'ouvrage de Gorgias, dont le titre seul est une bravade contre le sens commun, a été composé ou a paru dans la 94e Olympiade, c'est-à-dire en l'an 403 avant J.-C. On était à la fin de la guerre du Péloponèse; et le moment était assez mal choisi pour contester la réalité

des choses, quand la Grèce entière souffrait de tant de maux incontestables. Mais à quel moment le scepticisme peut-il être opportun? C'était quatre ans avant la condamnation de Socrate, autre illusion sans doute, dont le sceptique pouvait aussi se railler, comme de la défaite d'Athènes, en représailles des sarcasmes dont le sage l'avait accablé. D'ailleurs, Gorgias devait, dans sa longue vieillesse, survivre à Socrate, fuyant lui-même Athènes pour des contrées moins hospitalières, où le scepticisme devait le consoler assez peu de l'exil.

Afin qu'on apprécie plus complétement la pensée de Gorgias, j'ai donné le morceau de Sextus Empiricus. Il sera facile de le comparer à notre opuscule, avec lequel il a les rapports les plus évidents.

On doit voir, d'après tout ce qui précède, que notre petit traité, quelles qu'en soient les lacunes, les défauts et les obscurités, même après les travaux dont il a été l'objet, ne laisse pas d'être intéressant. Quand le texte était rempli de fautes, on pouvait le négliger et le considérer comme à peu près inintelligible. Depuis M. Müllach, ce dédain n'est plus permis; et pour ma part, sans être entièrement satisfait, je ne trouve pas ce traité plus obscur que tant d'autres, dans l'œuvre Aristotélique. Avec les restitutions proposées, qui sont très-acceptables, puisque la plupart sont justifiées par des manuscrits mieux étudiés, on se rend très-bien compte de ce que l'auteur a voulu faire; et son style est à peu près aussi clair qu'on puisse le désirer. Si donc cet opuscule, qui n'est après tout qu'une réunion de notes, n'est pas d'Aristote, il n'est pas indigne de lui, comme on l'a cru trop longtemps; et surtout il ne l'est pas des

regards de l'histoire de la philosophie. C'est à ce titre qu'il se recommande à tous les amis de la philosophie ancienne.

Quant au fond des doctrines, et au rôle de l'École d'Élée, j'en ai dit quelques mots dans la Préface qui ouvre ce volume. J'ai essayé de démontrer dans ce travail que la philosophie grecque, notre vénérable aïeule, était née, par un concours heureux de circonstances, six siècles avant notre ère, dans les colonies fondées sur les côtes de l'Asie mineure. J'ai signalé ce fait comme un des plus considérables des annales de l'esprit humain. J'ai indiqué les principaux événements politiques au milieu desquels ce grand résultat s'est accompli; et j'ai tiré de ce tableau, tout incomplet qu'il devait être, des conclusions qui en dépassent un peu le cadre. C'est dans ce milieu qu'il faut replacer nos philosophes, pour les bien comprendre, et pour apprécier la haute valeur de tous ces maîtres de la sagesse antique, qui ont préparé la nôtre, et qui nous encouragent encore même de si loin.

DE MÉLISSUS, DE XÉNOPHANE,

ET DE GORGIAS.

DOCTRINES DE MÉLISSUS.

CHAPITRE PREMIER.

L'être est éternel, infini, un, et immobile ; conditions et conséquences nécessaires de l'unité ; le mélange. L'apparence des choses est contraire à l'unité ; juste défiance qu'on doit avoir du témoignage des sens. — Objections à la théorie de l'unité et au scepticisme ; opinions contraires à ce système ; citations d'Hésiode et de quelques autres philosophes.

§ 1. Il soutient que, si quelque chose existe, ce quel-

Ch. I, Doctrines de Mélissus, j'ai ajonté ce titre, qui n'est pas dans le texte grec; voir plus haut, page 194, la Dissertation sur ce titre, et sur l'attribution faite ici à Mélissus des doctrines contenues dans les deux premiers chapitres.— § 1. *Il soutient*, j'ai conservé la forme de l'original, toute vague qu'elle est. Il eût beaucoup mieux valu nommer expressément le philosophe. Avec le titre que je me suis permis de mettre à ce chapitre, il n'y a pas de doute sur le personnage dont il s'agit; mais je ne me suis pas cru autorisé à faire passer cette conjecture dans le texte lui-même, pour la première phrase et au début de ce traité. Dans le courant des chapitres, j'ai suppléé le nom de Mélissus plusieurs fois, comme je l'ai fait aussi pour Xénophane et Gorgias. Sur l'attribution à Mélissus, voir plus loin ch. IV, § 1. — *Si quelque chose*

que chose doit être éternel, puisque, selon lui, il est impossible que jamais quelque chose naisse de rien. Soit en effet que tout ait été créé, soit que tout ne l'ait pas été, il n'en faut pas moins, dans les deux suppositions, que celles des choses qui ont été créées soient sorties de rien, puis qu'aucune de toutes les choses qui ont été ainsi produites n'existaient auparavant. § 2. Que si l'on dit que, certaines choses existant préalablement, d'autres choses sont venues s'y joindre, il en résulte que le tout, qui est un, a dû s'accroître en nombre et en quantité. Or cela même par quoi il devient plus nombreux et plus grand doit venir d'abord de rien; car le plus ne peut pas être dans le moins, ni le plus grand dans le plus petit.

§ 3. Du moment que le tout est éternel, il doit être par cela même infini, parce qu'il n'y a pas de principe d'où il pourrait venir, pas plus qu'il n'y a de fin où parvenant il pût jamais finir. Tout infini doit nécessairement être un; car s'il y avait plusieurs infinis, ou même deux infinis, ils se serviraient mutuellement de limites les uns aux autres. § 4. Étant un, il doit être semblable dans toutes ses

existe, voir plus loin, les Fragments de Mélissus, fragment I. — *Selon lui,* j'ai ajouté ces mots, pour rendre toute la force de l'expression grecque. — *Soit que tout ne l'ait pas été,* et qu'il n'y ait qu'un certain nombre de choses qui aient été créées. — *Dans les deux suppositions,* le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *Qui ont été ainsi produites,* et qui, par conséquent, ne sont pas éternelles.

§ 2. *Que le tout, qui est un,* le texte dit simplement : « L'un. » — *En nombre et en quantité,* l'original dit : « Devenir multiple et plus grand. »

§ 3. *Le tout est éternel,* voir plus loin les Fragments de Mélissus, fragm. 2 et 3. — *Par cela même infini,* c'est presqu'une tautologie; car l'éternel n'est que l'infini en durée. — *Ils se serviraient mutuellement de limites,* ce sont les expressions mêmes que rapporte Simplicius; voir plus loin, Fragments de Mélissus, fragm. 3; et aussi, fragm. 10.

§ 4. *Il doit être semblable à lui-*

parties ; car s'il était dissemblable, il ne serait plus un par cela seul ; et n'étant plus un, il serait plusieurs. Étant éternel, incommensurable, et semblable dans toutes ses parties, l'un doit être immobile ; car il ne pourrait se mouvoir que dans quelque chose qui se retirerait devant lui. Mais se retirer, ce ne peut être que pour aller dans le plein, ou dans le vide. Or, d'une part le plein ne peut plus rien recevoir ; et d'autre part, le vide lui-même n'est rien.

§ 5. L'un étant ce qu'on vient de dire, il s'ensuit qu'il ne peut éprouver ni peine, ni douleur ; il doit être sain et sans maladie, de même qu'il ne peut ni changer de position pour en prendre une meilleure, ni se transformer pour prendre une autre espèce, ni se mêler à une autre chose. Dans toutes ces conditions, l'un deviendrait plusieurs ; ce serait le non-être qui serait enfanté ; et l'être, qui serait détruit nécessairement. § 6. Or tout cela est absolument impossible. En effet, si le mélange est dit un, parce qu'il s'est formé de plusieurs choses, il faut donc qu'il y ait eu préalablement plusieurs choses, et que ces choses se soient mues les unes vers les autres. Le mélange n'est, au fond, que la combinaison de plusieurs choses en une ; ou bien, c'est, par la répartition, comme une sorte de

même, voir plus loin, Fragments de Mélissus, fragm. 4. — *L'un doit être immobile*, id., ibid. — *Qui se retirerait devant lui*, voir plus loin, Fragments de Mélissus, frag. 5. — *Le vide n'est rien*, voir plus loin, id., ibid.

§ 5. *Éprouver ni peine ni douleur*, ceci peut se prendre soit au physique, soit au moral ; voir plus loin, Fragments de Mélissus, fragm. 4. — *Sain et sans maladie*, ces idées sont peut-être un peu étroites, et c'est traiter l'être un peu trop comme le corps humain ; voir plus loin, fragm. 11. — *Qui serait enfanté*, c'est la reproduction exacte de l'expression grecque.

§ 6. *Si le mélange est dit un*, sur la théorie du mélange, voir plus haut le Traité de la Production et de la Destruction des choses, Livre I, chap. 10, pages 105 et suiv. — *Par*

juxtaposition des choses qui se mêlent. De cette façon, les choses se mélangeraient, parce qu'elles se sépareraient les unes des autres; et la juxtaposition se faisant dans le broiement des choses, on devrait retrouver clairement chacune d'elles, en enlevant les premières choses qui se sont mélangées en se mettant les unes sur les autres. Or, aucun de ces deux cas ne se présente.

§ 7. Ainsi de cette manière, les choses, selon Mélissus, seraient multiples; et elles ne se montreraient pas du tout à nous avec unité. Par conséquent, comme il n'est pas possible qu'il en soit de cette façon, et qu'il ne se peut pas que les choses soient plusieurs, il faut dire que ce n'est là qu'une fausse apparence, comme d'ailleurs il y en a tant d'autres qui trompent et abusent nos sens. Mais la raison nous affirme que ces choses ne sont pas; elle nous affirme que l'être ne peut pas être multiple, qu'il est un, éternel, infini, et semblable dans toutes ses parties.

§ 8. Notre premier soin doit-il donc être de ne pas

la répartition, il paraît que le mot dont se sert ici le texte était spécial au dialecte des Abdéritains; voir le Commentaire de Simplicius sur le Traité du Ciel, f° 150, a. — *Parce qu'elles se sépareraient*, ou pourraient se séparer. Il est probable que Se séparer est pris ici dans le sens de Se distinguer. — *Dans le broiement des choses*, c'est l'expression même du texte; mais elle n'est pas très-exacte.

§ 7. *Selon Mélissus*, j'ai ajouté ces mots pour rendre toute la force de l'expression du texte. — *Ce n'est là qu'une fausse apparence*, c'est là le scepticisme de l'école d'Élée, qui, accordant trop à la raison, n'a pas assez donné aux sens. Voir plus loin quelque chose de ces idées, Fragments de Mélissus, fragm. 17. — *La raison nous affirme*, si l'on applique ceci à Dieu, la théorie est incontestable, et son unité est aussi évidente rationnellement que son infinité et sa toute-puissance. Mais la multiplicité des êtres individuels ne l'est pas moins; et il faut bien que la raison l'admette, sans pouvoir, d'ailleurs, se l'expliquer.

§ 8. *Doit-il donc être*, il semble que l'affirmation aurait été préférable; mais j'ai dû suivre le texte. Tout ce passage est le plus com-

accepter toute apparence et de ne s'en fier qu'aux plus certaines? Mais si tout ce qui nous paraît vrai n'est pas exact, et ne mérite pas cependant notre adhésion, peut-être aussi ferions-nous bien de ne pas accepter non plus cette maxime, que rien jamais ne peut venir de rien ; car c'est là peut-être aussi une de ces opinions peu justes et si nombreuses, que nous avons tous conçues à la suite de perceptions plus ou moins exactes. § 9. Mais si toutes nos perceptions ne sont pas fausses, et s'il en est parmi elles quelques-unes qui soient justes, il faut choisir, ou l'opinion dont on a démontré la vérité, ou celles qui paraissent les plus vraies; car celles-là seront toujours plus solides que les opinions qui doivent être démontrées ensuite, à l'aide de ces premiers principes.

plet que nous ait laissé l'antiquité sur la méthode et la logique de l'école d'Élée. — *Toute apparence*, ou « tout ce qui apparaît à notre raison; » car il ne s'agit pas ici d'apparences sensibles. — *N'est pas exact, et ne mérite pas notre adhésion*, le texte n'est pas aussi développé. — *De ne pas accepter non plus cette maxime*, au contraire, l'école d'Élée a pleinement accepté cet axiôme, et elle l'a pris pour fondement de ses théories sur l'éternité et l'unité de l'être. — *Peu justes*, le texte n'est pas tout à fait aussi explicite; mais cette nuance y est certainement comprise.

§ 9. *Toutes nos perceptions ne sont pas fausses*, cette réserve fait grand honneur à l'école d'Élée; et il faut en tenir compte. Les Sophistes, et Protagoras entr'autres, sont allés beaucoup trop loin dans le sens contraire, en soutenant que l'homme est la mesure de tout. Ils ont été conduits, par cet excès, au scepticisme absolu de Gorgias; voir plus loin, chapitres 5 et 6 de ce traité, et l'analyse du système de Gorgias par Sextus Empiricus. — *Ou l'opinion dont on a démontré la vérité*, excellent principe qu'ont, plus tard, reproduit sous d'autres formes, mais non plus fermement, Platon et Descartes. — *Qui paraissent les plus vraies*, et qui sont indémontrables, pouvant, dès lors, servir à démontrer tout le reste. C'est la grande doctrine d'Aristote dans les *Derniers Analytiques*; et c'est le fondement sur lequel repose toute démonstration, que ce fondement soit découvert ou caché; voir ma traduction des *Derniers Analytiques*, Logique d'Aristote, tome III, page 9, Livre I, ch. 2. — *A l'aide de ces*

§ 10. Admettons, si l'on veut, que ces deux opinions sont contraires l'une à l'autre, comme Mélissus le suppose : d'abord, qu'en soutenant la multiplicité, on est forcé de la faire sortir du non-être ; et qu'ensuite ceci étant impossible, on doit en conclure que les êtres ne sont pas multiples, l'être, par cela seul qu'il est, étant infini, et à titre d'infini, étant un. § 11. Nous prétendons que ces deux opinions ne prouvent pas plus l'une que l'autre que l'être est un, ou qu'il est multiple. Mais si l'une des deux est plus vraie et plus solide, les conséquences qu'on en fait sortir sont aussi mieux démontrées. Or, si nous avons à la fois ces deux convictions que rien ne peut venir de rien, et que les êtres sont multiples et mobiles, cette dernière nous paraissant la plus digne de foi, c'est à elle que tous les hommes donneront leur assentiment plutôt qu'à l'autre. Par conséquent, si ces deux assertions sont contraires en effet, et s'il est impossible que rien vienne de rien et que les êtres soient multiples, ces

premiers principes, qui sont eux-mêmes indémontrables, parce qu'ils sont évidents.

§ 10. *Comme Mélissus le suppose,* le texte dit simplement : « comme *il* le suppose; » voir plus haut, § 1, et la *Dissertation,* page 195. Toute cette phrase est un peu embarrassée dans ma traduction, comme elle l'est dans le texte grec. — *On est forcé de la faire sortir du non-être*, voir plus haut, § 1.

§ 11. *Nous prétendons,* l'expression du texte n'est peut-être pas aussi formelle. — *Les conséquences qu'on en fait sortir,* ou « Les conclusions qu'on en tire. » Il est clair d'ailleurs que le principe d'où l'on part étant lui-même plus solide, la démonstration qu'il produit est plus solide aussi. — *Les deux convictions,* l'expression grecque signifie plus directement : *suppositions, conjectures.* — *Rien ne peut venir de rien,* ceci est vrai, appliqué aux êtres de la nature. Ce ne l'est pas autant appliqué à Dieu; et quand il s'agit de lui, il faut bien arriver à une création *è nihilo,* c'est-à-dire à une véritable création. — *Les êtres sont multiples et mobiles,* comme nous l'atteste le témoignage irrécusable de nos sens. — *Ces théories se réfutent,* et alors quelque chose peut

théories se réfutent et se détruisent réciproquement. § 12. Mais alors, pourquoi l'opinion de Mélissus serait-elle plus vraie ? On peut tout aussi bien soutenir l'opinion contraire, puisque Mélissus a développé son raisonnement, sans avoir démontré que l'opinion d'où il part est la vraie, ou du moins qu'elle est plus solide que celle dont il prétend démontrer la fausseté. C'est une simple supposition de sa part, quand il croit qu'il y a plus de vraisemblance à ce que les choses viennent de rien plutôt qu'à ce qu'elles ne soient pas multiples. § 13. On a fort bien dit, au contraire ici, que des choses qui n'étaient pas se sont produites, et que bien des choses sont sorties du néant. Et ce ne sont pas les premiers venus qui ont émis ces idées; ce sont les gens réputés les plus sages. Par exemple, Hésiode a dit :

« Le chaos existait avant toutes les choses ;

venir du néant, et les êtres sont mobiles.

§ 12. *L'opinion de Mélissus*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée, et il ne nomme pas Mélissus; voir plus haut, § 1. — *Puisque Mélissus*, même observation. — *Dont il prétend démontrer la fausseté*, le texte dit simplement: « Sur laquelle il démontre. » — *C'est une simple supposition*, le terme dont se sert ici le texte est étymologiquement le même que plus haut, au § précédent.— *Il y a plus de vraisemblance*, en d'autres termes : « la création *è nihilo* est plus probable que l'unité de l'être. » On conçoit mieux que les choses soient venues de rien qu'on ne conçoit qu'elle ne sont pas multiples. Cela tient à ce que la pluralité semble évidente, tandis que la création se cache dans les ténèbres du passé et de l'origine.

§ 13. *Se sont produites*, les manuscrits ont ici une négation au lieu d'une affirmation, comme le rappelle M. Müllach. Spalding a proposé de la supprimer, et je trouve, comme M. Müllach, que cette suppression est indispensable pour la suite des idées. — *Les premiers venus*, ou « le vulgaire. » — *Hésiode*, voir la *Théogonie*, vers 116 et suiv. page 3, édition de Firmin Didot. Ces vers qui ne sont pas cités ici textuellement, se trouvent reproduits encore par Aristote dans la *Physique*, livre

» A la suite parut la terre au vaste sein,
» Éternel fondement de tout ce qu'elle porte.
. . . .
» Puis ensuite, l'Amour, le plus puissant des Dieux. »

Selon Hésiode, tout le reste est né de là; mais les premiers principes ne sont nés de rien. § 14. Il y a bien d'autres philosophes qui disent aussi que rien n'est et que tout devient, affirmant également que toutes les choses qui deviennent naissent de choses qui ne sont pas. Par conséquent, on peut dire qu'il est clair que, pour certains philosophes, le devenir peut même sortir du non-être.

CHAPITRE II.

Suite de la réfutation de Mélissus ; objections contre ce principe que rien ne peut venir de rien ; génération et production réciproque des choses les unes par les autres; théories d'Empédocle, d'Anaxagore, de Démocrite, de Parménide, de Zénon ; citations de vers d'Empédocle et d'Hésiode. L'être n'est pas nécessairement un, éternel et infini.

§ 1. Nous ne nous occuperons pas de rechercher si ce qu'il

10, ch. 2, § 7, page 142 de ma traduction, et dans la *Métaphysique*, livre 1, ch. 3, page 138, de la traduction de M. Cousin. — *Ne sont nés de rien*, c'est plutôt une conclusion tirée de la pensée d'Hésiode que ce n'est sa pensée propre.

§ 14. *Il y a bien d'autres*, il eût été bon de nommer ces autres philosophes. — *Que rien n'est*, ou n'existe. — *Et que tout devient*, ce pourrait être l'opinion d'Héraclite, croyant que toutes les choses sont dans un flux perpétuel. — *Naissent de choses qui ne sont pas*, la conclusion paraît évidente ; et ce qui devient n'était pas avant de devenir. — *Le devenir peut même sortir du non-être*, ou « que les choses qui naissent sortent de choses qui ne sont pas. »

Ch. II, § 1. *Si ce qu'il dit*, ce que

dit est possible ou impossible. Mais un point auquel nous devons donner quelque attention, c'est de savoir si de telles conclusions résultent régulièrement de ses hypothèses, ou si les choses ne peuvent pas être tout aussi bien l'opposé de ce qu'il croit ; car il se peut certainement que la réalité soit toute différente. § 2. Ainsi, il pose d'abord que rien ne peut venir de ce qui n'est pas. Mais on peut demander : Est-il donc nécessaire que toutes choses sans exception soient incréées? Ou bien, ne se peut-il pas aussi que les choses viennent les unes des autres, et que cette série puisse aller à l'infini? Ou encore, ne peut-il pas se former ici un retour circulaire, de telle sorte que l'un vienne de l'autre, qu'il existe ainsi toujours quelque être, et que chacun ait pu sortir ainsi, en nombre infini de fois, de tous les autres réciproquement? En ce sens, rien n'empêcherait que tout eût été créé et fût devenu, en admettant même cette hypothèse que rien ne

dit Mélissus. J'ai conservé l'indécision du texte, qui n'a pas de désignation personnelle. — *Quelque attention*, ou peut-être « une sérieuse attention. » — *De ses hypothèses*, ou « des principes qu'il admet. »

§ 2. *Ainsi, il pose d'abord*, le texte n'est pas aussi précis, et il dit d'une manière plus générale : « étant d'abord posé que etc. » — *Sans exception*, j'ai ajouté ces mots, pour rendre toute la force de l'expression grecque. — *Soient incréées*, voir plus haut, § 1, où cette réserve a été faite. Certaines choses sont éternelles et incréées ; certaines autres ne le sont pas.— *Les choses viennent les unes des autres*, ceci est possible sans doute ; mais il faut d'abord supposer l'existence de certaines choses, qui sont par conséquent éternelles. Cette objection ne porte pas assez directement contre la théorie de Mélissus. — *Un retour circulaire*, c'est en d'autres termes, ce qui vient d'être dit. Mais la production pour être réciproque, doit être nécessairement précédée d'une existence quelconque, qui peut n'être pas durable et éternelle. — *Qu'il existe ainsi toujours quelqu'être*, passager et transitoire. Mais du moins la succession est éternelle, si les êtres ne le sont pas. — *Tout eût été créé*, dans la succession, mais non pas à l'origine.

peut jamais venir de rien. Les êtres étant ainsi infinis, on peut alors, comme il le veut, leur attribuer tous les noms qui ne conviennent régulièrement qu'à l'unité; car il applique, lui aussi, à l'infini, la qualité d'être Tout, et d'être appelé Tout.

§ 3. Sans supposer même que les êtres soient en nombre infini, on peut comprendre que leur production soit circulaire. Or si tout devient et que rien ne soit, comme quelques-uns le prétendent, comment y a-t-il alors des choses éternelles? Mais Mélissus parle de l'être comme étant, et comme absolument admis. « Si l'être n'est pas devenu, dit-il, et s'il est, il faut qu'il soit éternel. » C'est admettre que l'être appartient nécessairement aux choses. § 4. Bien plus, en supposant aussi complétement qu'on voudra que le non-être ne peut devenir, et que l'être ne peut périr jamais, qui empêche encore que, parmi les choses, les unes naissent et que les autres soient éternelles? C'est-là la théorie d'Empédocle lui-même. Ainsi tout en convenant, d'accord avec

— *D'être Tout et d'être appelé Tout*, en d'autres termes « l'infini est tout, et c'est ce qu'on appelle le tout. »

§ 3. *Leur production*, les uns par les autres. — *Soit circulaire*, et par conséqnent réciproque, le second produisant le premier, comme le premier a prodnit le second. — *Comme quelques-uns le prétendent*, Héraclite, par exemple, et Protagoras. — *Mais Mélissus*, le texte dit simplement : « Il. » Voir plus loin les Fragments de Mélissus, frag. I et suiv. — *Dit-il*, cette forme annonce que les paroles citées sont de Mélissus.

§ 4. *Que le non-être ne peut devenir*, c'est-à-dire que ce qui n'est pas puisse jamais être. — *Et que l'être ne peut périr jamais*, et est éternel. — *Parmi les choses*, qui sont déjà ou qui ont été antérieurement. — *La théorie d'Empédocle*, les vers d'Empédocle ne sont pas textuellement cités; mais le sens en est exactement reproduit; voir les Fragments d'Empédocle vers 102 et 103, édition de Firmin Didot, page

Mélissus, qu'il est de toute impossibilité que quoi que ce soit sorte de ce qui n'est pas, et qu'il n'y a pas moyen absolument que ce qui est une fois puisse jamais périr, « puisque l'être subsiste toujours partout où on a pu » l'établir », ce philosophe n'en soutient pas moins que, parmi les choses, il y en a d'éternelles comme le feu, l'eau, la terre et l'air, et que c'est de ces choses-là que viennent et que sont venues toutes les autres. A son avis, il n'y a pas pour les êtres d'autre production que celle-là; et la production n'est au fond que mélange et dissolution. C'est ce qu'on appelle vulgairement la production et la nature des choses.

§ 5. D'ailleurs Empédocle n'en prétend pas moins que le devenir ne s'applique pas aux choses éternelles, et que ce qui est ne devient pas, impossibilités manifestes à ses yeux : « Comment en effet, dit-il, quelque chose pourrait-il ac- » croître le Tout ? Et d'où viendrait ce quelque chose? » Mais c'est du mélange et de la combinaison du feu, et » de tous les éléments qui l'accompagnent, qu'est sortie » la pluralité des choses. Ces éléments se séparant et

3. — *D'accord avec Mélissus*, le nom propre n'est pas dans le texte grec ; mais il ressort de l'expression même dont l'auteur se sert. — *« Puisque l'être subsiste toujours,* citation exacte, mais non textuelle, d'un vers d'Empédocle, vers 104, *loc. cit.* — *Comme le feu, l'eau etc*, les quatre éléments, toujours admis par Empédocle. — *Que mélange et dissolution*, ce sont les expressions même d'Empédocle ; voir les Fragments d'Empédocle, vers 100 et 101, *loc. cit.* Aristote cite encore ce vers, Traité de la Production et de la Destruction des choses, livre II, ch. 6, § 6. — *Vulgairement*, le texte dit : « chez les hommes » ; Fragments d'Empédocle, vers 101.

§ 5. *D'ailleurs Empédocle*, le texte ne nomme pas ici Empédocle ; mais toute la suite prouve bien que c'est de lui qu'il s'agit. — *Le devenir*, ou « la génération. » — *Comment, en effet, dit-il*, ce ne sont pas exactement les expressions d'Empédocle ; mais c'est bien le sens de ses vers ; voir ses Fragments, vers 94 et

» s'éloignant les uns des autres, les choses périssent de » nouveau; et la multiplicité vient du mélange et de » la division, bien que naturellement il n'y ait que » quatre éléments, sans compter les causes, ou même un » seul et unique élément. »

§ 6. En supposant même que les éléments soient infinis, dès l'origine, pour produire les choses par leur combinaison et les détruire par leur division, comme on prétend quelquefois que le pensait Anaxagore, qui prenait ces éléments éternels et infinis comme source de toutes les choses qui se produisent, il ne s'ensuivrait pas encore que tout est éternel, sans exception; il y aurait toujours certaines choses qui viendraient et seraient venues d'êtres antérieurs, et qui se perdraient dans d'autres substances.

§ 7. Il se peut même encore qu'il n'y ait qu'une seule forme pour le tout, comme l'affirmaient Anaximandre et Anaximène, soutenant l'un que tout est de l'eau, et l'autre,

95, *loc. cit.* ; voir aussi la *Physique* d'Aristote, livre VIII, ch. 1, p. 455 de ma traduction. — *Sans compter les causes*, le texte dit simplement : « sans les causes. » Il est probable qu'Empédocle entend ici par les causes l'Amour et la Discorde, qui réunissent ou qui dissolvent les choses, formant et détruisant tour à tour le Sphérus ; voir la *Physique d'Aristote*, livre III, ch. 4, § 13, page 93 de ma traduction.

§ 6. *Par leur combinaison... par leur division*, selon les théories d'Empédocle. — *Anaxagore*, voir la *Physique* d'Aristote, livre III, ch. 4, § 8, page 90 de ma traduction. — *Sans exception*, j'ai ajouté ces mots. — *Dans d'autres substances*, cette expression ne paraît guère Aristotélique, et ce n'est pas en ce sens qu'il prend ordinairement le mot de Substance.

§ 7. *Qu'il n'y ait qu'une seule forme*, c'est la traduction exacte du grec ; mais la suite prouve que par Forme il faut entendre Élément. Les opinions d'Anaximandre et d'Anaximène sont bien connues, l'un voulant tirer tout l'univers de l'eau, comme Thalès le prétendait, l'autre voulant le tirer de l'air.

Anaximène, que c'est de l'air. § 8. C'est aussi la théorie de tous ceux qui conçoivent de cette manière le Tout comme une unité : et c'est selon que l'Un change de formes, ou de nombre plus ou moins grand, c'est selon qu'il est plus ou moins rare ou dense que toutes choses, quelque multiples et infinies qu'elles soient, viennent à naître ; et alors l'Un, tout en demeurant le même, produit et façonne le reste des choses.

§ 9. Démocrite, de son côté, dit également que l'eau, l'air et chacune des choses si diverses, sont identiques, et qu'il n'y a de différence entr'elles que par le courant, le contact et la direction. Qui empêche encore, dans cette hypothèse, que les choses multiples ne naissent et ne périssent, l'Un changeant perpétuellement de l'être dans l'être, par les différences qu'on vient d'indiquer, sans que, pour cela, le Tout dans son ensemble devienne jamais

§ 8. *Comme une unité*, ou « comme un. » J'ai conservé cette tournure du texte ; peut-être serait-il plus clair de parler de l'identité de la matière ; et alors ce serait revenir au système des atomes, comme on l'indique un peu plus bas, à propos de Démocrite. — *Et c'est selon que l'Un change de formes*, la phrase est un peu longue; mais elle a aussi dans le grec cette tournure, que j'ai cru devoir conserver. — *Produit et façonne*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 9. *Démocrite*, est aussi dans son genre un partisan de l'unité ; car ses atomes sont absolument identiques ; et ils ne diffèrent que par des conditions de nombre, de forme, de contact, de mouvement. — *Des choses si diverses*, il vaudrait mieux dire : « qui nous semblent si diverses ; » car au fond, elles sont les mêmes, selon Démocrite. —*Le courant, le contact et la direction*, ces trois mots sont empruntés à Démocrite, et il paraît qu'il les avait composés, ou du moins qu'il les avait détournés de leur sens habituel. Je ne trouve pas d'ailleurs ce passage de notre traité reproduit dans les Fragments de Démocrite de la bibliothèque grecque de Firmin Didot. Le Courant, le Contact et la Direction se rapportent aux atomes, se combinant dans le vide les uns avec les autres. — *De l'être dans l'être*, sans que rien puisse naître du néant, les atomes étant conçus comme éter-

ni plus petit ni plus grand? § 10. Bien plus, qui empêche que des corps, aussi nombreux qu'on voudra, ne naissent d'autres corps, et ne se dissolvent dans d'autres corps aussi, de façon à être toujours en égale quantité dans leur dissolution et à se perdre de nouveau?

§ 11. Mais en accordant même ceci, et en admettant qu'il y a quelque chose d'incréé, en quoi cela démontre-t-il davantage que l'être est infini? A entendre Mélissus, l'être est infini, s'il existe et qu'il ne soit jamais né; car les limites, selon lui, sont ici le commencement de la production, et sa fin. Mais l'être, tout en étant incréé, ne peut-il pas avoir d'autres limites que celles qu'on vient de dire? Si l'infini avait été créé, il aurait précisément, selon Mélissus, ce commencement, d'où il serait sorti pour être.

§ 12. Qui empêche alors, sans même qu'il ait été pro-

nels; voir le *Traité du ciel*, livre III, ch. 4, § 5, page 250 de ma traduction.

§ 10. *Bien plus*, ceci semble être une suite des idées que l'on prête ici à Démocrite; et ce § n'est guère qu'une répétition de ce qui précède. — *En égale quantité*, la quantité et le nombre total des atomes ne diminuent pas; seulement, les composés que forment les atomes en contiennent un nombre plus ou moins grand.

§ 11. *Que l'être est infini*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis; et le mot dont il se sert est indéterminé. — *A entendre Mélissus*, ceci se rapporte à Mélissus et non plus à Démocrite; mais le texte a mis le verbe à la troisième personne, sans indiquer nommément le philosophe qu'il prétend désigner. — *S'il existe*, voir plus haut, § 1. — *Et qu'il ne soit jamais né*, l'infinitude de l'être résulte, selon Mélissus, de son éternité. — *Le commencement de la production*, en d'autres termes, du changement de l'être; car l'être étant éternel, il peut *devenir* autre qu'il n'est et se transformer; mais il ne naît pas réellement. — *D'autres limites que celles qu'on vient de dire*, c'est-à-dire, le commencement et la fin des modifications qu'il peut subir. — *Selon Mélissus*, j'ai ajouté ces mots, qui ressortent du contexte et de l'expression dont l'auteur se sert. Voir plus loin les Fragments de Mélissus, frag. II.

§ 12. *Sans même qu'il ait été*

duit, qu'il ait du moins un commencement? Non pas, si l'on veut, le commencement d'où il est venu, mais un autre, et que les choses, tout en étant éternelles, se servent néanmoins de limites les unes à l'égard des autres mutuellement. § 13. Qui empêche même que le Tout, qui serait incréé, ne soit infini, et que toutes les choses qui sont en lui ne soient finies, ayant simplement un principe et une fin de leur production?

§ 14. Ne se peut-il pas encore, comme le veut Parménide, que le Tout, bien qu'en étant un et incréé, soit néanmoins fini, « qu'il soit de tous côtés pareil à la masse » d'une sphère bien formée, qu'il soit partout égal à » partir du centre, sans avoir nullement besoin d'être » dans telle ou telle partie plus grand ni plus solide qu'il » n'est? » § 15. Ayant un milieu et des extrémités, il a une borne, tout incréé qu'il est, puisque, malgré son unité, comme le reconnaît Mélissus lui-même, le Tout n'en a pas moins, en tant que corps, toutes ses parties sans exception pareilles les unes aux autres. C'est bien en ce

produit, c'est-à-dire tout en restant éternel. — *Mais un autre*, ceci ne peut s'appliquer qu'au changement qui fait devenir l'être autre qu'il n'est, et le modifie sans rien ôter à son éternité. — *Se servent néanmoins de limites*, en s'engendrant réciproquement.

§ 13. *Ne soient finies*, en quantité, sans l'être en nombre, et qu'elles ne se reproduisent les unes les autres, dans une série perpétuelle. — *Simplement*, j'ai ajouté ce mot, qui me semble impliqué dans le contexte.

§ 14. *Comme le veut Parménide*, il semble, d'après ce passage, que notre petit traité, tout en s'appliquant à Mélissus et Xénophane spécialement, serait aussi une critique générale de l'école d'Élée. Voir les Fragments de Parménide, vers 102 et suiv., dans les Fragmenta Philosophorum græcorum de Firmin Didot, page 124. Je n'ai pas traduit en vers cette citation de Parménide, parce que, dans le texte grec, les vers du philosophe ne sont pas non plus donnés régulièrement.

§ 15. *Mélissus lui-même*, il n'y a

sens qu'il soutient la parité absolue du Tout, et il ne dit pas, ainsi que d'autres philosophes, que le Tout est pareil à une autre chose que lui-même ; théorie qu'Anaxagore réfute en disant que, si l'infini est semblable de façon à être semblable à quelqu'autre que lui, dès lors ils sont deux ou même davantage, et ainsi il n'y a plus ni d'Un, ni d'infini. § 16. Mais peut-être Mélissus entend-il aussi que l'infini est semblable relativement à lui-même, et dit-il en d'autres termes que le Tout est semblable, parce que toutes ses parties le sont, ce Tout d'ailleurs étant de l'eau, de la terre, ou toute autre chose.

§ 17. Il est clair qu'en admettant ainsi l'unité, Mélissus pense que chacune des parties est par elle-même un corps, qui ne peut plus être infini ; car c'est le Tout qui seul est infini. Par conséquent, ces parties qui sont incréées

pas de nom exprès dans le texte, qui se sert ici comme partout d'un pronom indéterminé de la troisième personne. — *Il soutient*, c'est toujours de Mélissus qu'il s'agit ; mais ceci pourrait s'appliquer tout aussi bien aux doctrines de Parménide, telles qu'on les trouve dans les vers qui viennent d'être cités. — *Qu'Anaxagore réfute*, on pourrait comprendre aussi, comme le veut M. Müllach : « Qu'Anaxagore appuie; » et alors Anaxagore serait de l'avis de Mélissus et de Parménide, au lieu de réfuter l'avis des philosophes qui soutiennent que le tout est pareil à un autre que lui. Cela revient au même. Voir les Fragments d'Anaxagore, par Schaubach, page 101. Mais la théorie d'Anaxagore semble se rapporter exclusivement à l'intelligence et non à l'univers. L'intelligence suprême ne peut, en effet, varier ; elle est toujours semblable à elle-même, et elle ne peut être semblable à quoi que ce soit.

§ 16. *Mélissus*, même remarque que plus haut : ici non plus, Mélissus n'est pas nommé. — *Relativement à lui-même*, le texte est moins précis : «... entend-il le semblable relativement au même. »

§ 17. *Mélissus*, j'ai encore ici répété le nom de Mélissus comme plus haut, quoiqu'il ne soit pas exprimé dans le texte. — *Chacune des parties est par elle-même un corps*, voir plus loin les fragments de Mélissus, frag. XVI. — *Qui seul est infini*, j'ai ajouté le mot Seul, pour éclaircir la pensée. —

aussi se servent réciproquement de limites. § 18. Mais si le Tout est éternel et infini, comment peut-il être Un, en étant corps? Puis, s'il est composé de parties dissemblables, alors Mélissus lui-même avoue que le Tout est plusieurs et multiple. En admettant que ce soit de l'eau, ou de la terre, ou tel autre élément quelconque, alors l'être a plusieurs parties, comme Zénon essaie aussi de démontrer que le Tout doit en avoir plusieurs, s'il est Un de la façon qu'on le prétend.

§ 19. Du moment que ses parties sont plusieurs, il faut que les unes soient plus petites, les autres plus grandes, c'est-à-dire tout à fait diverses, même sans que la diversité vienne soit de l'adjonction, soit de la disparition de quelque corps. Mais si le Tout n'a ni corps, ni longueur, ni largeur, comment peut-il être infini? Qui empêche alors qu'il ne soit tout ensemble et plusieurs et un numériquement? Qui empêche même que, les choses étant ainsi multiples et plus d'une, elles ne soient d'une grandeur infinie? § 20. Xénophane prétend bien que la

Se servent réciproquement de limites, voir plus haut, § 12.

§ 18. *En étant corps*, et ayant par conséquent des parties diverses. — *Mélissus lui-même*, le nom de Mélissus n'est pas exprimé dans le texte, qui n'a toujours qu'un pronom indéterminé. — *Comme Zénon essaie aussi de démontrer*, cette citation de Zénon, nous autorise à présumer que notre petit traité, devait exposer aussi sa doctrine d'une manière spéciale; voir la Dissertation plus haut, page 201.

§ 19. *Les unes soient plus petites*, même sans la diversité de dimensions, il suffit qu'il y ait plusieurs parties pour qu'elles soient distinctes, fussent-elles d'ailleurs d'une égalité parfaite. — *Soit de l'adjonction*, il ne peut y avoir ni adjonction ni retranchement de quoi que ce soit, puisqu'il s'agit du Tout. — *Multiples et plus d'une*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *D'une grandeur infinie*, le texte dit précisément : « infinies en grandeur. »

§ 20. *Xénophane prétend bien*, cette opinion de Xénophane est

profondeur de la terre et de l'air est infinie. Mais Empédocle réfute cette théorie, quand il fait voir, dans sa juste critique, que, si les choses sont comme on le prétend, il est absolument impossible qu'elles soient du tout :

« Les fondements du globe et l'éther impalpable,
» Dont on nous parle tant, ne sont que de vains mots
» Répétés sans raison par la langue des sots. »

§ 21. Mais le monde peut très-bien être un, sans qu'il y ait rien d'absurde à supposer qu'il n'est pas semblable dans toutes ses parties. En effet si le monde est tout eau, ou tout feu, ou tel autre élément de ce genre, on peut très-bien dire qu'il y a plusieurs choses, quoique l'être demeure un, et qu'il faille toujours que chacun de ces éléments soit semblable à lui-même ; car il ne se peut pas que telle partie soit rare et que l'autre soit dense, à moins qu'il n'y ait du vide dans l'intérieur du rare. Mais rien n'empêche que, pour certaines parties, il n'y ait dans le rare du vide tout à fait séparé, de façon que telle partie du Tout soit dense, et telle autre rare, le Tout restant

rappelée dans le *Traité du ciel*, livre II, ch. 13, § 7, page 194 de ma traduction. Dans ce passage aussi, Aristote reproduit la critique d'Empédocle, et cite les mêmes vers qu'ici.

§ 21. *Qu'il n'est pas semblable dans toutes ses parties*, la diversité des parties n'empêche pas l'unité, et peut-être même en est-elle la condition. — *Qu'il y a plusieurs choses*, en d'autres termes, que les êtres sont multiples, en tant qu'êtres particuliers, et que l'unité de l'ensemble n'en subsiste pas moins. — *Car il ne se peut pas*, M. Müllach pense que ceci est la théorie de Mélissus, que réfute l'auteur. Il n'y a rien dans le texte qui appuie ou qui repousse cette conjecture. — *Du vide dans l'intérieur du rare*, j'ai dû prendre cette tournure pour rendre toute la force de l'expression grecque. — *Restant d'ailleurs ce*

d'ailleurs ce qu'il est. Mais le Tout étant plein, le rare alors n'est pas moins plein que le dense.

§ 22. Si le Tout est incréé, comment de cela seul peut-on conclure qu'il est infini, et qu'il ne puisse pas y en avoir encore tel ou tel autre qui serait infini comme lui ? Pourquoi faudrait-il, parce qu'il est incréé, admettre en outre qu'il est un, et qu'il est infini par cela seul ? Comment alors l'infini serait-il ce Tout que l'on s'imagine ? § 23. L'être est immobile, dit Mélissus, s'il n'y a pas de vide ; car les choses ne se meuvent jamais qu'en changeant de lieu. Mais d'abord il y a bien des gens qui ne tomberaient pas d'accord sur ce point ; et tout en concédant que le vide existe, ils n'admettraient pas qu'il soit un corps. On peut entendre ici les choses comme les entend Hésiode, quand il dit que dans la création, « c'est le chaos qui a d'abord paru, » supposant par là qu'il fallait avant tout qu'il y eût de la place pour les êtres. Et c'est bien là ce qu'on veut

qu'il est, le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Le tout étant plein*, on peut sous-entendre : « comme le veut Mélissus, » ainsi que le conjecture M. Müllach ; voir les Fragments de Mélissus, frag. V.

§ 22. *Comment de cela seul....*, l'objection me paraît très-nettement présentée, et du moment que l'univers est un, il semble que nécessairement il doit être infini ; car il est impossible à notre raison de lui supposer des bornes. — *Pourquoi faudrait-il*, ceci n'est en grande partie que la répétition de ce qui précède. — *Que l'on s'imagine*, le texte a ici un pluriel, qui peut se rapporter à Mélissus, à Xénophane, à Parménide et à Zénon.

§ 23. *Dit Mélissus*, ici non plus Mélissus n'est pas expressément nommé. — *Qu'en changeant de lieu*, c'est le mouvement de translation ; mais le mouvement d'altération peut se faire sans changer de place. — *Hésiode*, voir plus haut ch. 1, § 13, page 224. — *Dans la création*, ou mieux : « dans la production des choses. » — *Le chaos qui a d'abord paru*, le chaos ne se confond pas avec le vide ; c'est le désordre, si l'on veut ; mais les choses existent, puisque l'intervention de l'intelligence est nécessaire pour les ordonner. — *C'est*

dire par le vide, que l'on considère comme une sorte de vase qui serait vide dans son milieu.

§ 24. Du reste, quand même il n'y aurait pas de vide, le monde pourrait tout aussi bien se mouvoir. Anaxagore, qui s'est occupé aussi de cette question, ne s'est pas contenté de prouver qu'il n'y a pas de vide ; il a démontré en outre que les êtres ne s'en meuvent pas moins, sans que le vide soit nécessaire. § 25. C'est dans le même sens qu'Empédocle a dit que les choses une fois combinées se meuvent pendant toute la continuité du temps, sans qu'il y ait, selon lui, rien d'inutile dans le Tout, ni rien non plus de vide. D'où le vide en effet pourrait-il survenir? Car, dit Empédocle, quand les choses se combinent en une seule forme, de manière à constituer l'unité :

« Il n'est rien qui soit vide, et rien de superflu. »

Ne se peut-il pas en effet que les choses se meuvent les

bien là ce qu'on veut dire par le vide, ceci est très-contestable ; et le chaos n'a pas été généralement compris en ce sens.

§ 24. *Le monde pourrait tout aussi bien se mouvoir,* ou bien : « le mouvement n'en aurait pas moins lieu. » — *Anaxagore, qui s'est occupé aussi de cette question,* quelques manuscrits donnent une variante : « qui s'est occupé de cette question avant lui. » — *Qu'il n'y a pas de vide,* voir la *Physique* d'Aristote, livre IV, ch. 8, § 3, page 194 de ma traduction, où Aristote ne semble pas faire une aussi haute estime qu'ici des théories d'Anaxagore sur le vide.

§ 25. *Les choses une fois combinées,* par l'Amour, selon les théories d'Empédocle, mais aussi divisées plus tard par la *Discorde* ; voir la *Physique* d'Aristote, livre VIII, ch. 1, § 4, page 455 de ma traduction. — *Toute la continuité du temps,* ce qui ne veut pas dire éternellement ; mais il s'agit ici seulement d'une de ces périodes pendant lesquelles le Sphérus se développe ou rentre en lui-même. — *Dit Empédocle,* voir les Fragments d'Empédocle, vers 94 et 166, Fragmenta philosophorum græcorum, édit. Firmin Didot. — *Une seule forme,* c'est l'expression même du texte. — *Il n'est rien qui soit vide,*

unes dans les autres, et que tout soit circulaire, une chose se changeant en une autre ; cette autre, en une troisième ; et telle autre chose se changeant toujours enfin dans la première ?

§ 26. De plus, il ne faut pas oublier ce changement de forme qui modifie la chose, bien qu'elle reste dans le même lieu, changement que d'autres philosophes, et Mélissus lui-même appellent l'altération. Or rien de ce qu'il a dit ne s'oppose à ce que cette espèce de mouvement se trouve dans les choses, quand elles passent du blanc au noir, ou de l'amer au doux ; car qu'il n'y ait pas de vide, et que le plein ne puisse rien recevoir, cela n'empêche pas que l'altération ne soit possible. § 27. Par suite, il n'y a pas de nécessité que tout soit éternel, que tout soit un ou que le Tout soit infini, pas plus qu'il n'y a nécessité qu'il y ait plusieurs infinis, ni une unité partout identique, ni une unité immobile, soit d'ailleurs qu'il y ait unité ou pluralité.

le vers n'est pas cité en entier dans l'original. — *Et que tout soit circulaire*, il semble bien que ce soit là l'opinion d'Empédocle ; l'Amour et la Discorde, agissant tour à tour, forment bien une sorte de cercle.

§ 26. *Et Mélissus lui-même*, Mélissus n'est pas nommé dans ce passage non plus que dans les autres; voir plus haut, ch. 1, § 1. — *L'altération*, voir dans la *Physique* ce qui concerne le mouvement d'altération, livre III, ch. 1, § 8, page 71 de ma traduction ; et plus haut, *Traité de la production des choses*, livre I, ch. 4, page 42. — *Que l'altération ne soit possible*, le mouvement d'altération se passant dans la chose elle-même n'a pas besoin d'un lieu nouveau, comme le mouvement de translation, ou même celui d'accroissement.

§ 27. *Par suite*, il semble que ceci soit un résumé de toutes les objections précédentes ; mais la conséquence ne paraît pas très-rigoureuse. — *Que tout soit éternel*, ainsi que le prétend Mélissus. Cette phrase, qui est profondément altérée dans la plupart des manuscrits, est telle que je la donne, dans le manuscrit de Leipsick, et aussi dans la traduction de Feliciano, comme le remarque M. Müllach.

§ 28. Ceci admis, on ne voit rien dans les théories de Mélissus qui s'oppose à ce que les êtres changent d'ordre et de qualité, le mouvement étant ainsi dans l'unité, qui diffère alors par le plus et par le moins, et qui s'altère de diverses façons, sans que rien vienne s'adjoindre à elle, ou si une chose s'y adjoint, sans que ce soit du moins un corps, et si c'est plusieurs choses qui s'adjoignent, sans qu'elles fassent autre chose que se mêler les unes aux autres et se séparer réciproquement. § 29. Mais le mélange ne paraît être ni la juxtaposition, ni la combinaison dont parle Mélissus, sans lesquelles les choses pourraient être immédiatement isolées, ou bien même sans lesquelles les choses ne se montreraient dans leur indépendance com-

§ 28. *Dans les théories de Mélissus,* au lieu du nom exprès, il n'y a toujours dans le texte qu'un pronom indéterminé. Il semble qu'il suffise d'admettre le mouvement d'altération pour que tout le système de Mélissus sur l'unité et l'immobité de l'être soit renversé du même coup. — *D'ordre et de qualité,* le texte dit en propres termes : « à ce que les êtres soient ordonnés différemment et ne soient altérés. » — *Par le plus et par le moins,* et par exemple, ils sont plus ou moins blancs, plus ou moins noirs ; car il s'agit ici d'une simple altération, et non pas même de l'accroissement. — *Sans que ce fût du moins un corps,* en effet dans l'altération, il n'y a pas adjonction de quoi que ce soit ; l'altération a lieu par un mouvement tout intérieur de l'être. — *Se mêler les unes aux autres,* comme des qualités peuvent se mêler et se séparer réciproquement dans un seul et même être.

§ 29. *Dont parle Mélissus,* même remarque que plus haut sur le nom de Mélissus, qui n'est pas non plus exprimé ici. Il semble que les deux expressions rappelées dans ce passage appartiennent exclusivement à la langue philosophique de Mélissus. — *Dans lesquelles,* la phrase est embarrassée dans l'original comme elle l'est dans ma traduction. Voici une paraphrase qui pourra servir à éclaircir la pensée : « Mélissus ne com- » prend pas bien ce que c'est que le » mélange, quand il l'appelle une » juxtaposition et une combinaison. » Il croit que dans un mélange on » peut, si on le veut, isoler de nouveau » les choses immédiatement, ou du » moins les isoler complètement, » après un triage où chacune d'elles » reparaît à l'état qui lui est propre. » Le mélange n'est pas du tout cela; » et pour qu'il soit véritable, il faut

plète qu'après qu'on aurait écarté les unes des autres celles qui se cachent mutuellement, tandis qu'il faut, pour un mélange véritable, que toutes les parties de la chose mélangée soient disposées de telle sorte qu'on ne puisse défaire leur combinaison, mais que chacune des parties mélangées soit en parfait accord avec la totalité du mélange ; car comme il n'y a pas d'atomes, il s'ensuit que toute partie est mêlée à toute partie quelconque, absolument semblable au Tout.

» que les parties en soient si bien » combinées ensemble qu'on ne » puisse plus défaire cette combi- » naison, et que chaque partie soit » absolument pareille au tout où » elle est. Il n'y a pas d'atomes ; et » dès lors, toute partie d'un mélange » est nécessairement semblable au » tout dont elle est une partie quelconque. » — *Pour un mélange véritable,* voir sur la théorie du mélange, plus haut, *Traité de la production des choses*, etc, livre I, ch. 10, page 105. — *Comme il n'y a pas d'atomes,* Aristote a toujours combattu le système des atomes de Démocrite ; voir la *Physique,* passim.

DOCTRINES DE XÉNOPHANE.

CHAPITRE III.

Théorie de Xénophane sur Dieu : éternité, toute-puissance, unité de Dieu ; on doit le concevoir comme une sphère ; Dieu ne peut avoir ni mouvement ni immobilité ; il ne peut être ni fini ni infini.

§ 1. Il dit que, si quelque chose est, il est impossible que cette chose ait jamais été créée, appliquant ceci à Dieu, attendu qu'il faut nécessairement que tout ce qui est produit soit produit par le semblable, ou par le dissemblable. Or, ni l'un ni l'autre n'est possible ; ainsi, d'abord, il n'y a pas de raison pour que le semblable soit enfanté par le semblable plutôt qu'il ne l'enfante lui-

Ch. III, Doctrines de Xénophane, il n'y a pas de doute sur l'exactitude de ce titre. Quatre manuscrits de saint-Marc, du Vatican, d'Urbin et de Paris, le donnent nettement; quelques autres portent cette suscription fautive : « De Zénon. » L'examen des théories prouve péremptoirement que c'est bien de Xénophane qu'il s'agit ; voir plus haut la Dissertation, page 196. — § 1. *Il dit,* Xénophane n'est pas expressément nommé non plus que ne l'a été Mélissus; voir plus haut, ch. 1, § 1. Je n'ai pas cru devoir rétablir son nom dans la première phrase de ce traité ; mais je le ferai plus loin, afin que la pensée soit plus claire. — *Si quelque chose est,* ce doute paraît à M. Brandis contraire aux opinions de Xénophane. Commentationes Eleaticæ, page 27, note 1 ; il croit que ce début du 3e chapitre est, par erreur, une répétition du début du premier sur Mélissus. — *Appliquant ceci à Dieu,* et non pas au monde, comme Mélissus semble le faire. — *Soit enfanté,.... ne l'enfante,* cette

même; car ce ne sont pas là les relations réciproques qu'aient entr'eux les égaux et les semblables. Il n'est pas plus possible, en second lieu, que le dissemblable sorte du dissemblable. Si, en effet, le plus fort sortait du plus faible, si le plus grand venait du plus petit, le meilleur du pire, ou, à l'inverse, le pire du meilleur, l'être alors viendrait du non-être; ce qui est tout à fait impossible. § 2. Donc, il faut conclure de tout cela que Dieu est éternel. Si Dieu est le souverain des êtres, il faut, selon Xénophane, qu'il soit unique aussi; car s'il y en avait deux ou plusieurs, il ne serait plus dès lors le souverain, ni le plus grand de tous les êtres, puisque dès lors chacun de ces êtres multiples serait absolument tout pareil à lui. Ce qui constitue Dieu, en effet, et la puissance divine, c'est de dominer souverainement et de n'être pas dominé; c'est d'être le maître de tous, et le plus puissant. Par conséquent, du moment qu'il n'est pas le plus puissant, il perd, en proportion, quelque chose de sa divinité. S'ils sont plusieurs, et s'ils sont supérieurs ou inférieurs les uns aux autres à certains égards, ce ne

répétition est dans le texte. — *Les égaux*, pour la quantité; *Les semblables*, pour la qualité. — *En second lieu*, j'ai ajouté ces mots, pour plus de clarté.

§ 2. *Que Dieu est éternel*, le nom d'Éternel est le nom propre de Dieu dans bien des cas. Dieu est l'être qui est, qui existe en soi, et qui a toujours existé, de même qu'il existera toujours. « Je suis celui qui est, » dit la Bible. La pensée de Xénophane est ici la même. — *Selon Xénophane*, le nom de Xénophane n'est pas exprimé; il n'y a qu'un pronom démonstratif tout indéterminé; voir plus haut, § 1. — *Le plus grand*, le texte dit précisément : « Le meilleur. » Il faut remarquer que toute cette argumentation de Xénophane est pleine de force et de clarté; elle a devancé de près d'un siècle les doctrines de Socrate et de Platon, et on doit croire qu'elle les a préparées. On a souvent aussi accusé Xénophane de Panthéisme; mais, ici il n'y en a pas trace, et si Dieu était confondu avec le

sont plus là des Dieux; car l'essence de Dieu, c'est de n'être dominé par personne. S'ils sont plusieurs égaux, dès lors ce n'est plus la nature de Dieu d'être le meilleur ; car l'égal n'est évidemment ni pire ni meilleur que son égal.

§ 3. Dieu étant donc tel qu'on vient de dire, il faut nécessairement qu'il soit un. Autrement, il ne pourrait pas même accomplir non plus tout ce qu'il voudrait ; il ne le pourrait pas, du moment qu'il y en aurait plusieurs. Il faut donc qu'il soit seul. § 4. Étant unique, il est absolument semblable à lui-même; il voit de partout, il entend de partout, et il a tous les autres sens dans la même mesure. Si non, il faudrait que certaines parties de Dieu dominassent et fussent dominées tour à tour; ce qui est une évidente impossibilité. § 5. Dieu étant de partout et absolument semblable, il faut qu'il soit sphérique; car il n'est pas ainsi dans telle partie sans l'être dans

monde, on ne pourrait pas dire qu'il est souverain et tout-puissant. — *L'essence de Dieu*, telle qu'il est permis à la raison de l'homme de la comprendre.

§ 3. *Il faut nécessairement qu'il soit un*, les arguments qui suivent ne sont pas moins forts que les précédents. La toute-puissance de Dieu implique son unité. La pensée seule de Xénophane est ici reproduite, sans que ses expressions mêmes le soient. M. Müllach a essayé de refaire les vers, et il en a donné trois pour tout ce passage ; naturellement il ne les a pas fait entrer dans ses Fragments de Xénophane.

§ 4. *Il voit de partout*, l'auteur aurait pu citer textuellement le vers de Xénophane, qui nous a été conservé aussi par Sextus Empiricus, Adversùs mathematicos - physicos, livre IX, § 144, page 596, édit. de 1842. Sextus Empiricus critique cette notion de Dieu, et il croit qu'il vaut mieux ne lui prêter qu'un seul sens : la vue, par exemple.

§ 5. *Il faut qu'il soit sphérique*, c'est une métaphore que fait Xénophane, après avoir lui-même blâmé les vaines images par lesquelles la faiblesse humaine essaie de se représenter Dieu. Dieu est la sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part ; voir les *Pensées de Pascal*, édit. de M. E. Havet, page 3,

toute autre; mais il l'est dans toutes sans exception.

§ 6. Du moment qu'il est éternel, un, sphérique, il s'ensuit qu'il ne peut être ni infini, ni fini. C'est le non-être qui est infini, attendu qu'il n'a ni principe, ni milieu, ni fin, ni aucune autre partie; or, c'est là ce qu'est l'infini. Mais l'être n'est pas comme le non-être; et les êtres, du moment qu'ils sont multiples, se limitent les uns les autres mutuellement. L'Un ne peut être assimilé ni au non-être, ni aux êtres multiples, puisque l'Un n'a rien qui le limite. § 7. L'un, que Xénophane appelle Dieu, étant ainsi, il ne peut ni se mouvoir, ni être immobile. Le non-être, en effet, est immobile, parce qu'un autre

1852. — *Sans exception*, j'ai ajouté ces mots. M. Müllach rappelle, avec raison, un passage tout à fait analogue dans le *Traité du Ciel*, livre I, ch. 1, § 5, page 5 de ma traduction.

§ 6. *Ni infini ni fini*, il semble, au contraire, que l'idée d'infini va parfaitement avec celle de Dieu, éternel, c'est-à-dire infini dans le temps; tout-puissant, c'est-à-dire infini dans la puissance, etc. — *C'est le non-être qui est infini*, c'est par un simple abus de langage que l'on peut confoudre le non-être et l'infini. Le non-être n'est que l'indéterminé. En grec, les deux sens se confondent en un seul mot. — *Ni aucune autre partie*, tout ceci est par trop évident, puisque le non-être n'existe pas. — *Se limitent mutuellement*, ou « sont finis les uns relativement aux autres. » — *L'un ne peut être assimilé*, qu'à lui-même; il est être, puisqu'il est tout; il n'est pas dans la multiplicité, puisqu'il est l'unité même.

§ 7. *Que Xénophane appelle Dieu*, Xénophane n'est pas nommé ici non plus qu'au § 1. C'est cette opinion de Xénophane qui a pu le faire accuser de Panthéisme. Mais Dieu peut être un, tout en se distinguant absolument du monde. — *Ni se mouvoir ni être immobile*, il est, en effet, aussi difficile de concevoir Dieu immobile que de le concevoir en mouvement. Pour Aristote, c'est le moteur immobile donnant le mouvement à la nature entière, qu'il attire à lui, et restant lui-même dans une éternelle immobilité, indivisible, sans parties, incorporel, etc.; voir le VIII[e] livre de la *Physique*, dernier chapitre, et la *Métaphysique*, livre XII, ch. 5. Voir aussi les Fragments de Xénophane, frag. IV, conservé par Simplicius, Commentaire sur la *Physique* d'Aristote, f° 6, a, Fragmenta philosophorum græcorum, éd. Firmin Didot, page 101. — *Le non-être, en effet, est immobile*, ceci est toujours la

être ne peut venir en lui, et qu'il ne peut lui-même aller dans un autre être. Il n'y a de mouvement que quand les êtres sont plus d'un; car c'est une nécessité, pour qu'il y ait mouvement, que l'un se meuve dans l'autre. Il n'est pas possible que rien se meuve dans le non-être, puisque le non-être n'existe absolument nulle part. Si les choses se changent les unes dans les autres, c'est qu'alors l'être est plus d'un.

§ 8. Voilà comment Xénophane prétend qu'il faut deux choses au moins, ou plus d'une, pour qu'il y ait mouvement, et que le rien est en repos et immobile; que l'Un, au contraire, ne peut ni être en repos, ni être en mouvement; car il ne ressemble ni au non-être, ni aux êtres multiples.

§ 9. A tous ces égards, tel est Dieu, selon Xénophane, éternel et un, pareil en tous sens et sphérique, ni infini, ni fini, ni en repos, ni en mouvement.

suite des théories de Xénophane, comme l'indique la tournure même de la phrase grecque. — *Parce qu'un autre être ne peut venir en lui,* puisque le non-être n'existe pas. — *Il n'y a de mouvement,* le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Pour qu'il y ait mouvement,* j'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables. — *Dans le non-être,* le texte dit précisément : « Vers le non-être ; » ce qui me semble moins exact.

§ 8. *Voilà comment Xénophane,* le texte est tout à fait indéterminé ; et il n'a pas même ici de pronom démonstratif; mais la tournure de la phrase à l'infinitif implique que c'est la reproduction des pensées de Xénophane. — *Au moins,* j'ai ajouté ces mots. — *Le rien,* c'est l'expression même de l'original. — *Car il ne ressemble....,* l'argument n'est peut-être pas très-fort ; et il peut les dépasser infiniment sans leur ressembler en aucune manière.

§ 9. *Selon Xénophane,* même remarque qu'au § précédent. Xénophane n'est pas ici nommé davantage ; mais il n'est pas certainement plus douteux que c'est de lui qu'il est question.

CHAPITRE IV.

Réfutation des théories de Xénophane : citation de Mélissus ; comment il faut entendre la toute-puissance de Dieu ; Dieu n'est pas sphérique ; il est infini ; l'unité de Dieu n'est pas incompatible avec sa limitation ; de l'immobilité de Dieu ; du mouvement que l'on peut concevoir en Dieu ; citation de Zénon.

§ 1. Nous faisons une première remarque : c'est que Xénophane, comme Mélissus, suppose que tout ce qui naît et devient, naît de l'être. Qui empêche, néanmoins, que ce qui naît ne naisse ni du semblable, ni du dissemblable, mais du non-être? Mais Dieu n'est pas plus incréé que tout le reste, si toutes les choses sont venues du semblable ou du dissemblable ; ce qui ne se peut pas. Par conséquent, ou il n'y a rien en dehors de Dieu, ou tout le reste aussi est éternel. § 2. Mais en outre, Xénophane admet que Dieu est souverain, voulant dire par

Ch. IV, § 1. *Comme Mélissus*, ici Mélissus est expressément nommé ; et c'est une preuve de plus que c'est à lui qu'est consacré la première partie de ce traité ; voir plus haut, ch. 1, § 1, et la Dissertation, page 194. — *Suppose*, l'expression du texte a la même force. — *Naît et devient*, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Ni du dissemblable*, ces mots, qui manquent dans les manuscrits, ont été suppléés par M. Müllach, d'après la traduction de Feliciano. — *Mais Dieu n'est pas plus incréé*, il semble que c'est une objection d'Aristote contre la doctrine de Xénophane ; mais il est possible aussi que ce soit une objection de Xénophane contre des théories opposées aux siennes. — *Il n'y a rien en dehors de Dieu*, cette opinion est une de celles qui ont pu faire accuser Xénophane de Panthéisme. « En dehors de Dieu » est la leçon donnée par le manuscrit de Leipsick, et que Feliciano a déjà dans sa traduction, comme le remarque avec raison M. Müllach.

§ 2. *Xénophane admet*, il n'y a pas de nom exprimé ici plus qu'ail-

là qu'il est le plus puissant et le meilleur. Ce n'est pas là ce que l'on croit vulgairement, et l'on admet que les Dieux sont, en bien des choses, supérieurs les uns aux autres. Ainsi, Xénophane n'a pas emprunté cette opinion hardie au consentement unanime du vulgaire. Mais, quand on dit que Dieu est le tout-puissant, ceci ne veut pas dire que c'est là la nature de Dieu par rapport à un autre; mais c'est son propre rapport avec lui-même. Dans la relation à autrui, il se pourrait fort bien que Dieu ne l'emportât pas par sa supériorité et sa force incomparable, mais par la faiblesse des autres. Personne ne voudrait entendre, en ce sens, la toute-puissance de Dieu. Mais, on comprend que Dieu possède par lui-même tout ce qu'il y a de mieux, qu'il n'a aucun défaut quelconque, et qu'il a tout ce qui est bon et beau; et par toutes ces perfections, il a aussi celle de la toute-puissance.

§ 3. Il est vrai qu'on pourrait admettre qu'il y a aussi plusieurs Dieux doués des mêmes qualités, possédant tous les plus grandes perfections possibles, étant plus puis-

leurs. — *Ce que l'on croit vulgairement*, ou peut-être : « ce qu'on doit croire, suivant la loi. » — *Supérieurs les uns aux autres*, ainsi, Mars est le plus belliqueux et le plus courageux des Immortels ; Vénus est la plus belle des Déesses ; Minerve, la plus sage ; Apollon, le plus savant, etc. — *Xénophane n'a pas emprunté*, Xénophane n'est pas nommé ; mais c'est un bel éloge de sa doctrine et de sa théodicée ; elle était toute contraire aux opinions répandues de son temps. — *Par rapport à un autre*, toute cette argumentation est très-profonde ; et elle donne une bien haute idée du génie de Xénophane. — *Incomparable*, j'ai ajouté ce mot. — *Il y a aussi celle de la toute-puissance*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis ; l'expression dont il se sert est assez vague ; mais le sens n'est pas douteux.

§ 3. *Il est vrai qu'on pourrait admettre aussi*, c'est là à peu près toute la théodicée d'Homère, quoique

sants que le reste des êtres, sans être entr'eux plus puissants les uns que les autres. Mais il y a aussi, à ce qu'il semble, d'autres êtres que lui. § 4. En effet, il prétend que Dieu est le plus puissant, et il faut nécessairement que ce soit le plus puissant de certains êtres. Mais par ce motif que Dieu est unique, il ne convient pas de dire qu'il voit de partout et qu'il entend de partout ; car parce qu'il ne verrait pas de telle ou telle partie, cela ne veut pas dire qu'il voit plus mal, mais seulement qu'il ne voit pas de cette partie là. Peut-être aussi quand il soutient que Dieu sent de toutes parts, cela veut dire simplement que de cette façon Dieu serait encore plus parfait, puisqu'il est semblable dans toutes ses parties.

§ 5. S'il est comme on vient de le voir, pourquoi lui donner la forme d'une sphère? Pourquoi n'aurait-il pas plutôt une autre forme, puisqu'il entend de partout, qu'il voit de partout? Car de même que, quand nous disons que

les Dieux du poète aient entr'eux quelque subordination, Jupiter étant le plus grand et le plus puissant de tous. — *D'autres êtres que lui*, ou « d'autres êtres qu'eux. » J'ai préféré, dans l'indécision du texte, faire rapporter ceci à Dieu, plutôt qu'aux dieux.

§ 4. *Il prétend*, j'ai conservé la formule du texte, au lieu de répéter le nom de Xénophane. — *De certains êtres*, ceci est une correction de M. Müllach ; et cette correction paraît indispensable, bien qu'elle ne soit autorisée par aucun manuscrit. Mais Feliciano, dans sa traduction, semble avoir eu une variante de ce genre. — *Que Dieu est unique*, comme le prétend Xénophane. — *De telle ou telle partie*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis — *Semblable dans toutes ses parties*, sans doute Xénophane veut simplement dire que Dieu est présent partout.

§ 5. *Comme on vient de le voir*, d'après la théorie de Xénophane. — *La forme d'une sphère*, c'est en effet aller contre les opinions même du philosophe, critiquant les notions et les images que le vulgaire se fait des Dieux; c'est aussi peu raisonnable que l'anthropomorphisme ordinaire. — *Il entend de partout*, la sphère est l'unité, et cette image ne s'accorde pas avec l'idée qu'on se fait de l'infinitude de Dieu. — *Que*

la céruse est blanche partout, nous ne voulons pas exprimer autre chose si ce n'est que la blancheur est fondue dans toutes ses parties, de même qui empêche, quand on dit que Dieu voit, entend et domine de partout, de comprendre, que quelle que soit la partie de Dieu que l'on prenne, elle aura toujours ces qualités? Il ne faut pas plus pour cela que Dieu soit sphérique qu'il ne faut que la céruse le soit. § 6. En outre, comment se peut-il que Dieu étant un corps et ayant de la grandeur ne soit ni infini ni fini, puisqu'on entend par infini ce qui n'a pas de limite, tout en étant susceptible d'en avoir? La limite doit s'appliquer à la grandeur et au nombre, et à toute quantité quelconque, de telle sorte qu'une grandeur qui n'a pas de limite est appelée infinie. § 7. Du moment qu'on fait Dieu sphérique, il y a nécessité qu'il ait une limite; car il a des extrémités, puisqu'il a un centre, qui est à la plus grande distance possible de sa limite. Or il a néces-

La céruse est blanche partout, cette comparaison de la céruse n'est pas amenée, et elle peut paraître assez bizarre. — *La partie de Dieu que que l'on prenne*, ces théories doivent paraître extrêmement avancées pour le temps où Xénophane les exprime; et l'on ne peut douter qu'elles n'aient bien été les siennes, d'après tous les témoignages que nous a transmis l'antiquité. — *Que la céruse le soit*, même remarque que plus haut sur la comparaison avec la céruse. D'ailleurs le fond de la pensée est juste, bien que la forme ait quelque chose de singulier.

§ 6. *En outre*, nouvelle objection de l'auteur contre les théories de Xénophane. — *Ni infini ni fini*, il est en effet impossible à notre raison de comprendre Dieu, si ce n'est sous la notion de l'infini. — *Ce qui n'a pas de limite*, ceci est vrai; mais ce qui suit ne l'est pas également, et ce qui est susceptible d'avoir des limites ne peut jamais être infini, même quand il n'en a pas; ce n'est que l'indéfini, l'indéterminé. — *Une grandeur qui n'a pas de limite est appelée infinie*, peut-être eût-il mieux valu dire : « une quantité; » et alors l'expression eût été encore plus générale.

§ 7. *Qu'on fait Dieu sphérique*, le texte n'est pas aussi formel. — *Il y a nécessité qu'il ait une*

sairement un centre dès qu'il est sphérique, puisqu'on entend par sphérique ce qui a son milieu à égale distance des extrémités. Mais il n'y a nulle différence à dire que le corps a une limite ou des extrémités.

§ 8. Si le non-être est infini, pourquoi l'être ne serait-il pas infini aussi? Qui empêche que l'être et le non-être n'aient certaines qualités communes et identiques? Ainsi on ne peut actuellement sentir le non-être, sentir ce qui n'est pas, et il se peut fort bien aussi qu'on ne sente pas actuellement ce qui est. On peut dire et concevoir à la fois les deux choses. Le non-être n'est pas blanc; mais s'en suit-il qu'on doive dire que tous les êtres soient blancs, afin de ne pas affirmer une même chose de l'être et du non-être? Et ne se peut-il pas que, parmi les êtres, il y en ait un qui ne soit pas blanc? De cette manière, l'infini recevrait encore une seconde négation, si contrairement au

limite, ce qui répugne à la notion de l'ifinitude de Dieu. L'objection est très-forte. — *Puisqu'on entend par sphérique*, c'est en effet la définition de la sphère, aussi bien que celle du cercle, avec la seule différence du solide à la surface. — *Une limite ou des extrémités*, cette identité se retrouve dans notre langue tout aussi bien qu'en grec, parce qu'elle est dans la pensée, sans être non plus dans les mots.

§ 8. *Si le non-être est infini*, cette leçon est celle qu'avait Féliciano, comme le prouve sa traduction; et dans l'ordre des pensées, c'est la seule qu'on puisse accepter, bien que les manuscrits ne la donnent pas. — *Certaines qualités*, ou « conditions ». L'expression du texte est tout à fait indéterminée. — *Sentir ce qui n'est pas*, j'ai cru devoir ajouter cette paraphrase de ce qui précède; cette répétition n'est pas dans le texte. — *Les deux choses*, qui s'appliquent à l'être et au non-être tout aussi bien. En effet ce qu'on ne sent pas, et qu'on ne perçoit d'aucune manière, est pour nous comme s'il n'était pas, bien qu'il soit; c'est du non-être, quant à nous, si ce n'est dans la réalité. — *Qu'on doive dire*, le texte n'est pas aussi développé. — *Qui ne soit pas blanc*, de même que le non-être ne l'est pas non plus. — *Une seconde négation*, la pensée n'est pas très-claire, parce que l'infini n'est pas en

vieil adage, l'être ne consiste pas plus à avoir qu'à ne pas avoir. Par conséquent, l'être aussi peut être infini ou avoir une limite.

§ 9. Mais peut-être est-il déraisonnable d'accoler l'infinitude au non-être. On ne peut pas dire de toute chose qu'elle est infinie par cela seul qu'elle n'a pas de limite, pas plus qu'on ne dit, par exemple, du non-être qu'il est inégal. § 10. Mais Dieu étant un, pourquoi n'aurait-il pas de limite? Sans doute; mais il ne peut en avoir à l'égard d'un autre Dieu. Si Dieu est tout un, il faut que toutes les parties de Dieu ne fassent aussi qu'une pure unité; car on ne comprend pas que, si les choses multi-

lui-même une négation. Il n'y a de négation que dans l'indéfini et l'indéterminé. A bien des points de vue, on pourrait soutenir que l'infini a plus d'être que le fini, ou plutôt qu'il est le seul être véritable. Voilà comment Dieu est infini de quelque côté que notre faible raison le considère, en durée, en espace, en puissance, en justice, en bonté, etc. etc. — *Au vieil adage*, je ne connais pas d'autre auteur où cet adage soit spécialement cité; peut-être aussi ce passage n'a-t-il pas le sens que je lui donne de préférence, et signifie-t-il simplement : « contrairement à ce qui vient d'être dit. » J'aurais adopté ce dernier sens, si en effet ces expressions se retrouvaient du moins en partie dans ce qui précède; mais je ne les y vois pas assez nettement. — *Par conséquent, l'être peut être infini*, la conséquence ne paraît pas très-rigoureuse ; mais la pensée est vraie; et c'est l'être en effet qui est infini, tandis que le non-être ne peut être appelé de ce nom que par rapport à l'être, dont il est la négation.

§ 9. *D'accoler*, il me semble que cette nuance de trivialité est aussi dans l'expression du texte. — *L'infinitude*, ou mieux : « l'idée d'infinitude. » — *Par cela seul qu'elle n'a pas de limite*, il est clair que la différence est fort grande entre l'infini et l'indéterminé. — *Par exemple*, j'ai ajouté ces mots.

§ 10. *Sans doute, mais il ne peut en avoir*, le texte n'est pas aussi explicite; mais la pensée semble évidente, bien que les leçons des manuscrits ne soient pas d'accord. — *A l'égard d'un autre Dieu*, le texte dit simplement : « à l'égard d'un Dieu. » D'ailleurs tout ce passage est restitué d'après une conjecture de M. Brandis, que justifie la traduction de Félicianο.— *Qu'une pure unité*, même observation.— *Il faille*

ples se limitent mutuellement, il faille pour cela que l'Un soit sans limite. La pluralité et l'unité ont plusieurs attributions toutes pareilles, et l'être est commun à l'une comme à l'autre. Il serait bien étrange d'aller nier l'existence de Dieu, l'existence de la pluralité des choses étant admise, afin que Dieu ne ressemble pas aux choses sous ce rapport.

§ 11. Pourquoi Dieu, tout en étant un, ne serait-il pas fini, et n'aurait-il pas de bornes? Comme le dit Parménide, tout en reconnaissant que Dieu est un, et en le comparant

« A la sphère bien ronde, égale de tous points,
» A partir du milieu . . . . »

Une chose, en effet, peut avoir nécessairement une limite, sans que ce soit par rapport à quelque chose, pas plus qu'il n'est nécessaire que ce qui a une limite ait une

pour cela que l'Un soit sans limite, il n'y a pas ici de variante; mais la pensée n'est pas assez claire, quoique l'expression elle-même le soit. L'être, compris au sens d'unité qui embrasse tout, est nécessairement infini. — *La pluralité et l'unité,* voir plus haut, § 8, où l'être et le non-être sont comparés aussi sous ce rapport. — *L'existence de Dieu, l'existence de la pluralité,* cette répétition est dans le texte. — *Sous ce rapport,* l'expression de l'original est tout aussi vague. La contradiction qu'on signale ici s'est reproduite dans les théories des Alexandrins; et ils en sont arrivés à nier l'être à l'Un, tel qu'ils le concevaient, tout en accordant l'existence aux choses particulières.

§ 11. *Comme le dit Parménide,* ce vers est cité en partie par Aristote, *Physique,* Livre III, ch. 9, § 4, page 126 de ma traduction; voir aussi les fragments de Parménide, vers 103 et 104, édit. de Firmin Didot. — *A partir du milieu,* ou « de son centre. » C'est la définition de la sphère, telle que la géométrie la donne. — *Sans que ce soit par rapport à quelque chose,* il semble, au contraire, que l'idée de limite implique nécessairement celle de rapport. — *Une limite relative,* ou

limite relative, comme le fini par rapport à l'infini qui le suit. Être fini, c'est bien avoir des extrémités ; mais ce qui a des extrémités ne les a pas nécessairement par rapport à quelque chose. Il y a certaines choses qui, tout ensemble, sont finies et touchent quelque chose ; mais il en est aussi qui sont finies, et qui ne le sont relativement à rien.

§ 12. A un autre point de vue, soutenir que l'être et l'Un ne sont pas immobiles et ne se meuvent pas cependant, parce que le non-être ne se meut pas, c'est là une assertion au moins aussi étrange qu'aucune des précédentes. Il n'y a pas du tout d'identité à dire, comme on pourrait le croire, qu'une chose ne se meut pas et qu'elle est immobile. D'une part, c'est la négation du mouvement dans le sens où l'on dit d'une chose qu'elle n'est pas égale ; ce qui peut être vrai même du non-être ; tandis que, d'autre part, on dit d'une chose qu'elle est immobile, parce qu'elle est déjà d'une certaine façon, de même qu'on dit d'une chose qu'elle est inégale. Ici, le repos est

« relativement à quelque chose. » — *Et touchent quelque chose,* c'est l'idée même de fini. — *Et qui ne le sont relativement à rien,* l'auteur aurait dû citer ces choses un peu plus précisément.

§ 12. *Ne sont pas immobiles et ne se meuvent pas,* voir plus haut, ch. 3, § 7. Peut-être faudrait-il mettre le singulier au lieu du pluriel, l'être et l'un se confondant l'un avec l'autre. — *Qu'une chose ne se meut pas et qu'elle est immobile,* dans le langage commun, on ne ferait pas de différence entre ces deux expressions ; mais il est possible aussi de les distinguer, comme on le fait ici ; quand on dit d'une chose qu'elle ne se meut pas, c'est qu'il est dans sa nature de pouvoir se mouvoir ; quand on dit, au contraire, qu'elle est immobile, c'est qu'elle est absolument privée de mouvement. — *Ce qui peut être vrai même du non-être,* bien que le non-être n'étant rien puisse être également doué ou privé de toutes qualités. — *Elle est déjà d'une certaine façon,* l'expression est bien vague ; je n'ai pas cru devoir la préciser davantage. —

le contraire du mouvement, comme en général toutes les négations formées de A privatif s'appliquent à des contraires. Il est exact de dire du non-être qu'il ne se meut pas; mais il n'est pas exact de dire que le non-être soit en repos; de même qu'on ne doit pas dire qu'il soit immobile, ce qui a la même signification. Mais Xénophane emploie pour le non-être le mot de repos, et il dit que le non-être est en repos, parce qu'il n'a pas de déplacement.

§ 13. Ainsi que nous venons de le dire un peu plus haut, on aurait peut-être tort d'affirmer que, par cela seul qu'une attribution est convenablement appliquée au non-être, elle ne soit plus convenable à l'être, surtout quand le mot qu'on emploie n'est qu'une négation comme le sont : Ne pas se mouvoir, Ne pas se déplacer. Il y a une foule d'attributions, je le répète, qui s'appliquent tout aussi bien aux êtres; car il y a une foule de choses dont il ne serait pas vrai de dire qu'elles ne sont pas unes, parce que le non-être n'est pas un. Ensuite, il y a des choses où les mêmes négations semblent produire les

Comme en général toutes les négations formées, ceci pourrait bien n'être qu'une glose ajoutée par quelque commentateur. — *Qu'il ne se meut pas*, c'est-à-dire que c'est toujours sous la forme négative qu'il faut parler du non-être. Quand on dit, au contraire « être en repos, être immobile, » ce sont des affirmations que le non-être ne comporte pas. Tout cela est bien subtil. — *Ce qui a la même signification*, la forme seule de l'expression étant un peu différente.—*Xénophane*, le texte dit simplement : « celui-ci; » voir plus haut, ch. 3, § 1, et ch. 1, § 1.

§ 13. *Ainsi que nous venons de le dire*, voir plus haut, § 8, et aussi au § précédent. — *N'est qu'une négation*, qui a par conséquent plus de rapport avec le non-être qu'avec l'être. — *Je le répète*, voir plus haut, §§ 7 et 8. — *Tout aussi bien aux êtres*, qu'elles peuvent s'appliquer au non-être.—*Qu'elles ne sont pas unes*, qu'elles ne forment pas une unité, et toutes les choses individuelles sont dans ce cas.— *Semblent*

contraires. Ainsi, par exemple, il est nécessaire qu'il y ait égalité ou inégalité, du moment qu'il y a quantité, et qu'il y ait de même pair ou impair du moment qu'il y a nombre; de même aussi il faut qu'il y ait mouvement ou repos, du moment qu'il y a corps.

§ 14. Mais si l'on dit que Dieu et l'Un ne se meut point, parce que les choses multiples se meuvent en allant les unes vers les autres, qui empêche aussi que Dieu se meuve en allant vers autre chose? Ce n'est pas du tout parce qu'il n'est que Dieu; mais c'est parce qu'il n'y a qu'un seul et unique Dieu. Et s'il ne se meut pas lui-même, qui empêche que, les parties de Dieu se mouvant les unes vers les autres, Dieu aussi n'ait un mouvement circulaire?

§ 15. Mais ce n'est plus là être un, comme l'entend Zénon; c'est être multiple, ainsi qu'il le remarque; car

produire les contraires, il faudrait dire : « les mêmes contraires, » comme cela paraît ressortir des exemples cités. — *Qu'il y ait mouvement ou repos*, cette conclusion n'est pas moins nécessaire que les deux autres. Seulement l'opposition formelle n'existe que dans le premier exemple, où l'égalité et l'inégalité sont exprimées par deux mots dont la racine est la même, et ne diffèrent que par la négation; dans le second exemple et dans le troisième, les mots sont différents, et ils ont tous deux la forme affirmative. Je n'ai pas pu dans notre langue conserver toutes ces nuances autant que je l'aurais voulu.

§ 14. *Ne se meut point*, j'ai conservé le singulier, parce que Dieu et l'Un se confondent. — *En allant vers autre chose*, j'ai conservé l'indécision du texte; mais la pensée n'est pas juste; car Dieu étant partout, ne peut se mouvoir comme les êtres particuliers, vers un lieu où il ne serait pas. — *Parce qu'il n'est que Dieu*, la pensée reste obscure, comme l'expression, surtout quand on se rappelle que plus haut Xénophane a fait Dieu tout puissant. — *Les parties de Dieu*, ceci semblerait confondre Dieu et le monde, comme on a quelquefois accusé Xénophane de le faire. — *N'ait un mouvement circulaire*, le mouvement circulaire étant le seul qui puisse être infini et éternel; voir la *Physique*, Livre VIII, ch. 12, page 529 de ma traduction.

Zénon soutient que Dieu est corps, soit qu'il le fasse le tout que nous voyons, soit qu'il lui donne tout autre nom. Si Dieu était incorporel, comment en effet serait-il sphérique? Et il faudrait qu'il fût incorporel, c'est-à-dire qu'il ne fût pas absolument du tout, pour n'avoir ni mouvement ni repos. Et s'il est corps, qui empêche qu'il ne se meuve, ainsi qu'on l'a dit?

§ 15. *Zénon*, cette indication formelle de Zénon semble autoriser à croire que ce traité devait avoir une quatrième partie où il était question de Zénon, comme il est question dans les trois autres de Mélissus, de Xénophane et de Gorgias; voir plus haut la Dissertation, page 201. — *C'est être multiple*, mot-à-mot : « bien des choses. » — *Que nous voyons*, le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Serait-il sphérique* comme plus haut, § 11, dans le vers cité de Parménide. — *Qu'il fût incorporel*, c'est précisément ce qu'Aristote soutient dans le dernier chapitre de la *Physique*, § 26, page 569 de ma traduction. — *Ainsi qu'on l'a dit*, ou « que je viens de le dire. »

DOCTRINES DE GORGIAS.

CHAPITRE V.

Les trois théories principales de Gorgias : sur l'être, sur l'impossibilité de la science, et de la transmission de la science. Sur la première théorie, Gorgias combine les opinions antérieures ; Mélissus et Zénon ; exposition du système de Gorgias sur l'égale impossibilité de l'être et du non-être.

§ 1. Il soutient que rien n'existe réellement, que si quelque chose existe, ce quelque chose nous reste inconnu, et que si quelque chose existe et qu'on puisse le connaître soi-même, on ne peut l'expliquer aux autres.

§ 2. Pour cette première assertion, à savoir que rien n'existe, Gorgias réunit les théories énoncées par d'autres philosophes, qui, émettant des idées contraires sur la réalité telle qu'elle nous apparaît, se sont persuadé, ceux-

Ch. V, § 1. *Il soutient*, voir plus haut, ch. 1, § 1, et ch. 3, § 1. Gorgias n'est pas plus nommé ici que ne l'ont été Mélissus et Xénophane; mais le manuscrit de Leipsick intitule cette partie du traité : « d'Aristote sur Gorgias. » Il ne peut y avoir ici le moindre doute sur le philosophe que cette analyse concerne; voir la Dissertation, plus haut, page 176. — *Que rien n'existe réellement*, voir plus haut, ch. 1, ce qui regarde Mélissus, et plus loin, l'analyse de la doctrine de Gorgias par Sextus Empiricus.

§ 2. *Gorgias*, dans ce passage, Gorgias n'est pas plus nommé que dans les autres; il n'y a qu'un verbe à la troisième personne. — *Telle qu'elle nous apparaît*, ou « telle qu'elle

ci, qu'il n'y a que l'unité et que la pluralité n'est pas possible ; ceux-là, au contraire, que la pluralité seule est réelle et que l'unité ne l'est pas; les uns regardant les choses comme incréées, les autres les regardant comme créées. § 3. Gorgias combine ces deux opinions pour raisonner comme il fait : « Il faut nécessairement, dit-il, » s'il y a quelque chose, que ce quelque chose ne soit ni » un ni plusieurs ; que les choses ne soient ni incréées ni » créées ; et alors, c'est qu'il n'y a rien. S'il y avait en » effet quelque chose, il faudrait que ce fût l'un ou » l'autre. » Qu'il n'y ait ni unité ni pluralité, et que les choses ne soient ni incréées ni créées, il essaie de le démontrer, soit comme Mélissus, soit comme Zénon, après la première démonstration qui lui est propre, et où il prouve à sa manière que l'être ni le non-être n'existent pas plus l'un que l'autre. § 4. A son sens, s'il est possible que le non-être soit le non-être, le non-être n'existe pas moins que l'être ; car ce non-être est le non-être comme l'être est l'être, de telle façon que l'on ne peut pas plus

leur apparaît.» — *Comme créées*, voir le *Traité du ciel*, Livre I, ch. 10, page 83, de ma traduction.

§ 3. *Gorgias combine*, même remarque que plus haut sur le nom de Gorgias. — *Dit-il, ni un ni plusieurs*, voir plus loin l'analyse de Sextus Empiricus, au début. — *Que ce fût l'un ou l'autre*, j'ai conservé toute l'indécision du texte ; en d'autres termes : « Il faudrait que ce qui serait fût ou un ou multiple; il faudrait qu'il fut créé ou incréé. » — *Soit comme Mélissus, soit comme Zénon*, de ce passage où Mélissus et Zénon sont expressément nommés, on peut tirer ces deux conséquences : d'abord, que la première partie de ce traité se rapporte bien à Mélissus, et en second lien, qu'il y manque une partie où Zénon était analysé, comme le sont Mélissus, Xénophane et Gorgias ; voir la Dissertation plus haut, page 201. — *Que l'être ni le non-être*, le texte dit mot-à-mot : « que être et ne pas être ne sont pas. »

§ 4. *Que le non-être soit le non-être*, tout le sophisme repose sur le verbe Être appliqué au non-être; et du moment qu'on dit du non-être

dire des choses qu'elles sont, qu'on ne peut dire qu'elles ne sont pas. § 5. « Mais si le non-être existe, dit Gorgias, l'être dès lors n'est plus son opposé; car si le non-être est, il faut que l'être ne soit pas. Par conséquent, ajoute-t-il, il n'y a rien; à moins que l'être et le non-être ne soient pas une seule et même chose. Mais c'est en effet la même chose, et dès lors il n'y a rien; car le non-être n'est pas, et l'être n'existe pas non plus, puisqu'il est identique au non-être. »

Tel est le raisonnement textuel de Gorgias.

qu'il est, on peut en conclure qu'il *est* au même titre que l'être. Ce sont des subtilités bien peu sérieuses; et Platon avec Socrate a bien fait de les tourner en ridicule. — *Qu'on ne peut dire*, le texte n'est pas aussi explicite.

§ 5. *Dit Gorgias*, il n'y a dans le texte qu'un verbe à la troisième personne; et Gorgias n'est pas nommé, comme j'ai cru devoir le faire, pour plus de clarté, dans ma traduction. — *Son opposé*, le terme d'Opposé est plus général que celui de Contraires; voir les *Catégories*, ch. X, page 109 de ma traduction. — *Ne soient pas une même chose*, et Gorgias croit avoir démontré qu'ils sont identiques. — *Et dès lors il n'y a rien*, on pourrait tout aussi bien conclure que tout existe, le non-être aussi bien que l'être; et cette conclusion serait tout aussi fondée que l'autre.— *Textuel*, j'ai ajouté ce mot, pour rendre toute la force de l'expression grecque.

CHAPITRE VI.

Réfutation de la première théorie de Gorgias ; citation de Mélissus et de Zénon ; l'être et le non-être ne se confondent pas, et le mouvement est possible ; citation des Discours de Leucippe. — Réfutation de la seconde théorie de Gorgias sur l'impossibilité de la science ; et de la troisième théorie sur l'impossibilité de transmettre la science, si on l'avait acquise. — Annonce d'études ultérieures sur les anciens philosophes.

§ 1. Il ne résulte pas du tout des arguments donnés par Gorgias que rien n'existe ; car voici comment il raisonne dans les choses qu'il essaie de démontrer. Si le non-être existe, ou pour parler d'une manière générale, si le rien existe, l'être est également aussi le non-être. § 2. Mais il ne semble pas du tout qu'il en soit ainsi, ni qu'il y ait la moindre nécessité que le non-être existe ; de même qu'il arrive que quand, de deux choses, l'une est et que l'autre ne fait que paraître, il faut nécessairement que l'une soit vraie et que l'autre ne le soit pas. Aussi, de ce que le non-être n'existe pas, il ne s'ensuit pas que les

Ch. VI, § 1. Donnés par Gorgias, ici non plus Gorgias n'est pas nommé ; il n'y a, comme plus haut, qu'un verbe à la troisième personne. — *Qu'il essaie de démontrer,* le texte dit précisément : « que même il démontre. » Il m'a semblé que la nuance indiquée dans ma traduction était préférable. — *Le rien existe,* c'est la formule même du texte ; peut-être eût-il mieux valu dire : « si rien n'existe. » — *L'être est également le non-être,* c'est-à-dire que l'être est le non-être, tout aussi bien qu'il est l'être.

§ 2. *La moindre nécessité,* de démonstration, qui force de conclure dans un sens plutôt que dans l'antre. — *Ne fait que paraître,* le texte dit simplement : « paraît. » — *De ce que le non-être n'existe pas,* le texte n'est pas tout à fait aussi formel. —

deux ou l'un des deux doivent être ou ne pas être; car le non-être, dit Gorgias, n'existerait pas moins que l'être, si n'être pas était aussi quelque chose. Aussi, ne dit-on jamais que le non-être soit du tout en quoi que ce soit. Or si le non-être est à l'état de non-être, alors le non-être n'est pas du tout de la façon qu'est l'être; car il n'est qu'à l'état de non-être, tandis que l'être est réellement.

§ 3. S'il était vrai que le non-être existât d'une manière absolue, il serait tout au moins bien étonnant de dire que le non-être existe. Mais s'il en est ainsi, par hasard, alors comment jamais en conclure pour les choses qu'elles soient plutôt qu'elles ne soient pas? Car il semble que le contraire même pourrait être tout aussi réel. § 4. Si le non-être est et que l'être soit aussi, alors tout est, puisque tout ce qui est et tout ce qui n'est pas est indifféremment, et qu'il n'est pas du tout nécessaire, si le

Dit Gorgias, le nom de Gorgias n'est pas exprimé. — *Si n'être pas était aussi quelque chose*, la contradiction est flagrante jusque dans les termes; mais les Sophistes n'y regardaient pas de si près. — *Ne dit-on jamais*, aussi personne, si ce n'est les Sophistes comme Gorgias et les autres, ne s'avise-t-il de jamais donner la moindre réalité ni la moindre existence au non-être. — *A l'état de non-être*, c'est toujours sur le verbe substantif que roule l'équivoque; puisque le non-être est le non-être, il *est*, il existe tout aussi réellement que l'être lui-même.—*De la façon qu'est l'être*, la réponse est péremptoire.

§ 3. *Existât d'une manière absolue*, c'est-à-dire, au même titre que l'être lui-même. — *Bien étonnant*, il y a peut-être dans le texte grec une nuance d'ironie, qui convient en effet très-bien contre toutes ces subtilités. — *Qu'elles soient plutôt qu'elles ne soient pas*, c'est évident; mais alors Gorgias triomphe, et il en conclut que rien n'existe. L'argument est donc à double fin, et l'on en peut tirer l'être aussi bien que le non-être. — *Le contraire même*, c'est-à-dire: « le contraire de ce que l'on dit est tout aussi réel que ce qu'on dit. »

§ 4. *Si le non-être est*, ainsi que le prétend Gorgias. — *Tout est*, j'ai conservé l'indécision du texte; le non-être existe tout aussi réellement que l'être; la négation est tout aussi vraie que l'affirmation. — *Indiffé-*

non-être existe, que l'être ne soit pas. Mais on aurait beau accorder que le non-être est et que l'être n'est pas, toutes les choses n'en existeraient pas moins pour cela, puisqu'à l'en croire sur parole, les choses qui ne sont pas sont. § 5. Mais si être et ne pas être c'est la même chose, dès lors on ne peut pas plus dire d'une chose qu'elle est, qu'on ne peut dire qu'elle n'est pas; car de même que Gorgias affirme que, si le non-être et l'être sont la même chose, l'être n'est pas plus que le non-être, de manière qu'il s'ensuit que rien n'est, de même on peut tout aussi bien affirmer à l'inverse que tout est; car le non-être étant tout aussi bien que l'être, on en conclut alors que tout existe réellement.

§ 6. Après ce raisonnement, il en fait un autre. S'il y a quelque chose, dit-il, ou ce quelque chose est incréé, ou il a été créé. S'il est incréé, il est infini, à ce que suppose Gorgias, d'après les principes de Mélissus. Mais l'infini n'est nulle part, puisqu'il n'est ni dans lui-même,

remment, j'ai ajouté ce mot, dont la pensée est impliquée dans le contexte. — *Et qu'il n'est pas du tout nécessaire*, attendu que, dans les théories de Gorgias, les contradictoires sont également vraies, et que le pour et le contre peuvent se soutenir tout aussi bien l'un que l'autre. — *A l'en croire sur parole*, le texte dit simplement : « d'après le raisonnement de celui-ci, » de Gorgias.

§ 5. *Est la même chose*, toujours dans la théorie que l'auteur essaie de réfuter. — *On ne peut pas plus dire*, le texte n'est pas aussi formel. — *De même que Gorgias affirme*, le texte dit simplement : « celui-ci. » — *Si le non-être et l'être sont la même chose*, c'est le fond même du sophisme de Gorgias. — *Que rien n'est*, en d'autres termes, que rien n'est ni vrai ni faux. — *A l'inverse*, ou bien : « en retournant la proposition. » — *Que tout existe réellement*, le texte n'est pas tout à fait aussi développé. Voir plus loin, pour tout ce qui précède, l'analyse de Sextus Empiricus.

§ 6. *A ce que suppose Gorgias*, ici non plus Gorgias n'est pas nommé. — *De Mélissus*, Mélissus est nommé expressément; voir plus haut, chapitre 5, § 3, et la Dissertation plus haut, pages 194 et suiv. — *Mais l'infini n'est nulle part*, et n'étant nulle

ni dans un autre. Alors il y aurait donc deux ou plusieurs infinis, celui qui est dans l'autre, et celui dans lequel l'autre est. N'étant nulle part, il n'est rien, d'après les arguments de Zénon sur le lieu des êtres. Par ces raisons, Gorgias conclut que l'être n'est pas incréé.

§ 7. Mais l'être ne peut pas davantage avoir été créé. Il ne peut, en effet, être sorti ni de l'être ni du non-être; car si l'être venait à déchoir en étant créé, il n'était donc pas l'être, de même que le non-être ne serait plus le non-être du moment qu'il deviendrait quelque chose. D'autre part, l'être ne peut pas non plus venir du non-être; car si le non-être n'est pas, il est dès lors impossible que quoi que ce soit naisse de rien; et si par hasard le non-être existe, par les mêmes raisons qui font que l'être ne peut pas même venir de l'être, il ne peut pas non plus venir du non-être, qui est.

§ 8. Si donc il est nécessaire, du moment que quelque chose existe, que ce quelque chose soit incréé ou créé, et

part, on conclut qu'il n'est pas du tout, comme on l'indique un peu plus bas.—*De Zénon,* voir plus haut, ch. 5, § 3. — *Sur le lieu des êtres,* j'ai ajouté ces deux derniers mots. Pour la théorie de Zénon, voir la *Physique* d'Aristote, livre IV, ch.3, § 6, page 146 de ma traduction, et ch. 5, § 10, page 161. — *Gorgias conclut,* Gorgias n'est pas nommé et le texte n'est pas aussi explicite. Voir plus loin l'analyse de Sextus Empiricus, où cette argumentation est plus développée.

§ 7. *Ne peut pas davantage avoir été créé,* ou « être devenu; » c'est la seconde partie de l'argumentation de Gorgias. — *Il ne peut en effet,* toujours selon l'argumentation de Gorgias. — *Venait à déchoir,* c'est l'expression même du texte. L'être, pour devenir, devrait perdre sa dignité d'être et commencer par n'être plus pour devenir quelque chose. — — *Le non-être ne serait plus le non-être,* mais il semble ici que le non-être, au lieu de déchoir, monterait en quelque sorte pour devenir quelque chose. Ce sont là de pures subtilités de mots.—*Que quoi que ce soit naisse de rien,* c'est le principe de Mélissus, voir plus haut, ch. 1, § 1. — *Par hasard,* j'ai ajouté ces mots.

§ 8. *Soit incréé ou créé,* voir

que l'une et l'autre alternative soit impossible, il s'ensuit qu'il est impossible aussi qu'il existe quoi que ce soit.

§ 9. Ajoutez, dit encore Gorgias, que s'il existe quelque chose, il faut que ce quelque chose soit un ou plusieurs; or, s'il n'est ni un ni plusieurs, il en résulte qu'il n'existe rien. Ce quelque chose ne peut être un, parce que l'Un devrait être incorporel. Or, l'incorporel n'est rien, dit Gorgias, suivant, en cela, une opinion qui se rapproche beaucoup de celle de Zénon. L'être n'étant pas un, il n'est pas non plus multiple, à plus forte raison. Mais l'être, n'étant ni un ni plusieurs, n'est pas du tout; et par conséquent, s'il est ainsi, dit encore Gorgias, c'est qu'il n'est rien. Et, en effet, s'il n'est ni un, ni multiple, c'est qu'il n'est quoi que ce soit.

§ 10. Mais, ajoute-t-il encore, rien n'est en mouvement; car, si l'être était en mouvement, il ne serait plus

plus haut, § 6. J'ai dû prendre les mots de Créé et d'Incréé à défaut de meilleurs dans notre langue; mais ils ne rendent pas très-bien le sens des mots grecs. Si une chose devient, c'est qu'elle n'est pas éternelle, du moins sous le rapport où elle devient et change par conséquent; si, au contraire, elle est éternelle, elle n'a pas à devenir; et elle reste ce qu'elle est. — *Impossible..... impossible*, cette répétition est dans le texte; voir plus loin cet argument beaucoup plus développé dans l'analyse de Sextus Empiricus.

§ 9. *Dit encore Gorgias*, le texte ne nomme pas Gorgias. Il n'y a qu'un verbe à la troisième personne; voir, pour cet argument nouveau, l'analyse de Sextus Empiricus, plus loin, après les fragments de Mélissus. — *Dit Gorgias*, l'original ne nomme par Gorgias, non plus qu'antérieurement. — *De celle de Zénon*, voir plus haut, § 6, et ch. 5, § 3. — *Dit encore Gorgias*, même remarque que plus haut.

§ 10. *Rien n'est en mouvement*, cette partie des arguments de Gorgias ne se retrouve pas dans l'analyse de Sextus Empiricus. Peut-être ces arguments contre le mouvement appartiennent-ils plus à Zénon qu'à Gorgias; mais rien n'indique dans le texte que ce soit à Zénon qu'il faille ici les rapporter. — *Il ne serait plus ce qu'il est*, parce que le mouvement suppose

ce qu'il est; l'être alors ne serait plus, et le non-être deviendrait quelque chose. Bien plus, en tant que l'être se meut, et qu'il cesse d'être continu en se déplaçant, en ce sens il n'est plus. Par conséquent, s'il est mû dans toutes ses parties, il est divisé absolument dans toutes; et, s'il en est ainsi, il n'est plus du tout. A cet égard, dit Gorgias, l'être est défectueux en tant qu'il est divisé, parlant de division au lieu de parler de vide, de même que l'écrit Leucippe, dans ce qu'on appelle ses Discours.

§ 11. Si donc il n'y a rien, et Gorgias croit avoir en ceci, donné des démonstrations, tout alors échappe à notre connaissance. Il ne reste plus dès lors que ce qu'on pense; et le non-être, puisqu'il n'est pas, ne peut point même être pensé. Ceci étant, il est bien impossible, selon

toujours un changement. — *L'être alors ne serait plus*, si l'être ne périssait pas tout entier, il y aurait au moins une partie qui périrait, et ce serait celle qui deviendrait autre qu'elle n'était. — *Et qu'il cesse d'être continu*, on ne voit pas en quoi cela peut être nécessaire, et l'être peut ne rien perdre de sa continuité tout en se déplaçant. — *Dans toutes ses parties*, l'expression du texte n'est pas très-claire. — *Dit Gorgias*, le texte ne donne pas non plus ici le nom de Gorgias. — *Leucippe, dans ce qu'on appelle ses Discours*, comme le remarque M. Müllach, il semble que l'auteur n'est pas ici très-sûr de l'existence du livre de Leucippe; voir les fragments de Démocrite par M. Müllach, page 374. Diogène de Laërte, ch. 9, § 46, édit. de Firmin Didot, page 238, dit que Théophraste attribuait à Leucippe un ouvrage intitulé, « le grand Diacosme, » qu'on croyait généralement de Démocrite; voir aussi plus haut les opinions de Leucippe sur le vide, *Traité de la production des choses*, livre I, ch. 8, § 5, page 89. Il semble bien, d'après ce dernier passage, que Leucippe devait avoir écrit quelque livre d'où l'auteur paraît tirer ce qu'il dit.

§ 11. *Et Gorgias*, ici encore, le nom n'est pas expressément donné. — *Tout alors échappe à notre connaissance*, c'est la seconde thèse de Gorgias, voir plus haut, ch. 5, § 1, et aussi l'analyse de Sextus Empiricus. — *Il ne reste plus dès lors*, le texte n'est pas aussi formel. — *Ne peut point même être pensé*, Gorgias pense bien cependant le non-être, puisqu'il en parle. Tout

Gorgias, qu'il y ait rien de faux ; et ce ne serait pas même une erreur de dire, par exemple, que « les chars » roulent sur les flots de la mer » ; car tout cela est aussi vrai que le contraire. § 12. Mais, comment les choses qu'on voit ou qu'on entend existent-elles, par cela seul que l'on pense chacune d'elles? Or, si ce n'est pas là la raison qui fait qu'elles sont, et si les choses que nous voyons n'existent pas pour cela davantage, les choses que nous voyons existent-elles plus réellement que celles que nous pensons? § 13. En effet, de même qu'il se peut fort bien que, d'une part, beaucoup d'hommes voient ces choses, de même, d'autre part, beaucoup d'hommes peuvent aussi les penser. Les choses pensées sont donc absolument comme les choses réelles; mais on ne sait quelles sont celles qui sont les vraies. Par conséquent, s'il existe quelque chose, il est impossible que les choses nous soient connues.

§ 14. En admettant même qu'elles nous soient connues,

ceci est beaucoup plus développé dans l'analyse de Sextus Empiricus. — *Selon Gorgias,* même remarque que plus haut, sur le nom de Gorgias. — *Que les chars roulent sur les flots de la mer,* voir, plus loin, l'analyse de Sextus, où cet exemple est rappelé, joint à un autre.

§ 12. *Mais comment,* j'ai conservé la tournure du texte; mais il est évident que la phrase est ici un peu trop concise, et que la pensée n'est pas exposée avec une étendue suffisante. L'analyse de Sextus est, pour ce passage, très-préférable. — *Pour cela davantage,* parce que nous les voyons. C'est pousser le scepticisme bien loin; mais c'était l'habitude des Sophistes, bravant à plaisir le sens commun.

§ 13. *Sont donc absolument comme les choses réelles,* le texte n'est pas aussi formel, et l'expression grecque est plus vague; mais le sens paraît évident. — *Mais on ne sait,* c'est un pur sophisme ; car, à cet égard, le sceptique n'hésite pas plus que le vulgaire ; et il croit à la réalité de ses perceptions. — *Par conséquent,* la conséquence n'est pas très-rigoureuse. Dans l'analyse de Sextus, cette argumentation est plus forte et plus serrée, sans l'être encore beaucoup.

§ 14. *En admettant même,* dis-

comment, dit Gorgias, pourrions-nous en transmettre l'explication à un autre? Pour ce qu'on a vu soi-même, comment le faire connaître à autrui au moyen de la parole? Et comment, rien qu'à entendre une chose, pourrait-on la comprendre clairement, quand on ne l'a pas vue? De même, en effet, que la vue ne perçoit pas les sons, de même non plus l'ouïe n'entend pas les couleurs; elle n'entend que les sons. Celui qui parle parle uue parole, et ne parle ni couleur, ni chose quelconque. § 15. Mais, une chose qu'on ne pense pas soi-même, comment peut-on la demander à la parole d'un autre? Y a-t-il, par hasard, quelque autre signe qui vous donne la pensée de la chose, si ce n'est la couleur quand on voit, et le son quand on entend? Car, ici, le principe n'est, selon Gorgias, ni le son, ni la couleur, mais la simple parole. On ne pense pas une couleur; on la voit; on ne pense pas un son; on l'entend.

§ 16. Supposons, si l'on veut, que cela soit possible, et que celui qui parle connaisse la chose, et au besoin

cussion du troisième point; voir plus haut, ch. 5, § 1, et l'analyse de Sextus Empiricus. — *Dit Gorgias*, il n'y a toujours dans le texte qu'un verbe à la troisième personne, et Gorgias n'est pas nommé. — *Ne perçoit pas les sons*, il eût peut-être mieux valu dire : « ne voit pas les sons; » mais j'ai suivi le texte, qui prend une expression aussi générale que celle que j'ai employée. — *Celui qui parle parle une parole*, ces répétitions sont dans l'original.

§ 15. *La demander*, c'est l'expression même du texte. — *Par hasard*, j'ai ajouté ces mots, afin d'éclaircir la pensée. — *Quelque autre signe*, le texte n'est pas aussi précis. — *Selon Gorgias*, ici non plus Gorgias n'est pas nommé. Le sens que j'adopte dans ma traduction me semble le meilleur; mais on peut comprendre ce passage encore autrement : « Celui qui parle » ne parle ni le son, ni la couleur; » il ne parle que la parole. » Ce ne serait là qu'une répétition de ce qui vient d'être dit quelques lignes plus haut; et c'est là ce qui m'a décidé pour le sens que j'ai préféré.

§ 16. *Au besoin*, j'ai ajouté ces mots. — *La reconnaître*, ou peut-

puisse la reconnaître, comment celui qui entend la parole sera-t-il sûr de penser la même chose? Car, il n'est pas possible que la même chose soit, en même temps, dans plusieurs êtres, et dans des êtres séparés, puisqu'alors un objet un serait plusieurs. Mais la chose fût-elle à la fois, dans plusieurs pensées, dit Gorgias, et y fût-elle la même, rien n'empêche qu'elle ne paraisse pas identique à toutes ces personnes qui, elles-mêmes, ne sont pas identiques apparemment, et qui ne sont pas dans la même disposition. § 17. Concédons encore qu'elles y soient, ne seront-elles donc pas deux, ou moins, ou même plusieurs? Mais, le même individu n'a pas, dans le même temps, des sensations pareilles; son ouïe et sa vue lui donnent des sensations différentes, et celles qu'il a actuellement sont différentes des sensations antérieures. C'est donc chose bien vaine que de croire qu'un autre pourrait avoir des perceptions pareilles aux vôtres, en quoi que ce soit.

être aussi : « la lire, » quand elle est écrite. — *Sera-t-il sûr de penser*, le texte dit simplement : « Pensera-t-il ? » — *La même chose soit en même temps*, c'est supposer que la chose est aussi réelle dans la pensée que le monde extérieur ; et c'est ce qui a déjà été indiqué plus haut. C'est uniquement d'après cette hypothèse qu'on peut dire de la chose qu'il est impossible qu'elle soit, à la fois, dans plusieurs lieux ou êtres séparés. La pensée, d'ailleurs, est assez bizarre. — *Un objet un*, le texte dit simplement : « l'Un. » — *Dit Gorgias*, le nom de Gorgias n'est pas dans le texte, et j'ai dû le suppléer comme plus haut ; il n'y a toujours qu'un verbe à la troisième personne. — *Apparemment*, j'ai ajouté ce mot. — *Dans la même disposition*, l'expression du texte est tout à fait indéterminée.

§ 17. *Ne seront-elles donc pas deux*, le sens n'est pas très-clair, et j'ai tâché de l'élucider en ajoutant : « Au moins. » Il me semble, d'ailleurs, qu'on peut accepter cette suite des idées, qui sont assez conséquentes entr'elles. — *Dans le même temps*, ici, le texte se sert de l'expression qui est déjà au paragraphe précédent ; mais il la complète en y ajoutant le mot de Temps, qu'il faudrait peut-être aussi sous-entendre plus haut.

§ 18. Ainsi, on ne peut rien connaître, en admettant qu'il y ait quelque chose. Surtout, on ne peut jamais faire connaître à un autre ce qu'on connaît soi-même, parce que les choses ne sont pas des paroles, et que personne ne peut jamais penser la même chose qu'une autre personne.

§ 19. Toutes ces questions embarrassantes ont été agitées par d'autres philosophes encore plus anciens; et nous étudierons ces problèmes dans l'examen que nous ferons de leurs diverses doctrines.

§ 18. *Ainsi, on ne peut rien connaître*, résumé des théories de Gorgias; voir plus haut, ch. 5, § 1. — *En admettant qu'il y ait quelque chose*, premier point que niait le prudent et sceptique Gorgias.

§ 19. *Encore plus anciens*, que Gorgias; peut-être Héraclite d'Éphèse. — *Que nous ferons*, le texte n'est pas aussi formel; mais il semble bien promettre un autre ouvrage après celui-ci.

FRAGMENTS
DE MÉLISSUS

I.

Simplicius, commentaire de la *Physique* d'Aristote, f° 22, verso :

« Voyons, maintenant, le raisonnement de Mélissus, le premier que combat Aristote. Mettant à profit les principes des Physiciens[1] sur la production et la destruction des choses, Mélissus commence son livre dans les termes suivants » :

« Si rien n'existe, comment pourrait-on, en quoi que » ce soit, traiter ce rien comme s'il était quelque chose? » Si quelque chose existe, ce quelque chose est né, ou il » est éternel. S'il est né et a été produit, il ne peut » venir que de l'être ou du non-être. Mais il n'est pas » possible que ce qui n'est rien, et à plus forte raison ce » qui est absolument, puisse jamais venir de ce qui » n'est pas. Il ne se peut pas davantage qu'il vienne de » ce qui est ; car alors l'être aurait existé, et n'aurait pas

[1] Les physiciens sont les philosophes de l'École d'Ionie; voir la *Physique d'Aristote*, Livre I, ch. 2, § I, page 433 de ma traduction.

» eu à devenir et à naître. Donc, l'être ne peut pas de-» venir; donc, il est éternel. D'autre part, l'être ne peut » jamais être détruit; car, il n'est pas possible que l'être » se change en non-être. C'est là un point qu'accordent » les Physiciens. Il n'est pas plus possible que l'être » se change en être; car, de cette façon encore, l'être » subsisterait et ne serait pas détruit. Ainsi, l'être n'a » pas pu naître, et il ne périra pas. Il a été, et il sera » éternellement. »

II.

Simplicius, id., ibid.

« Mais, si ce qui est né a un commencement, ce qui » n'est pas né n'en a pas; or, si l'être n'est pas né, il ne » peut pas avoir de commencement non plus. On peut » ajouter que ce qui est détruit a une fin; mais, si une » chose est indestructible, elle n'a pas de fin possible. » Donc, l'être, étant indestructible, n'a pas de fin. Or, ce » qui n'a ni commencement, ni fin, est, par cela même, » infini. Donc, l'être est infini. »

III.

Simplicius, id., ibid.

« Si l'être est infini, il est un; car, s'il y avait deux » êtres, ils ne pourraient être infinis, puisqu'ils se servi-» raient mutuellement de limites. L'être étant infini, les » êtres ne sauraient être multiples; donc, l'être est » un. »

IV.

Simplicius, id., ibid.

« Si l'être est un, par suite il est immobile; car, » l'être un est éternellement semblable à lui-même. » L'être, restant semblable à lui-même éternellement, ne » peut ni périr, ni s'accroître, ni se transformer, ni » s'affliger, ni se détériorer. S'il subissait la moindre de » ces affections, il ne serait plus un ; car, un être qui » éprouve un mouvement de quelque genre que ce soit, » change d'un certain état en un autre. Or l'être ne » peut rien être que l'être ; et, par conséquent, l'être ne » peut pas avoir de mouvement. »

V.

Simplicius, id., ibid.

« En un autre sens, rien ne peut être vide de l'être ; » car le vide n'est rien. Le rien ne peut pas être ; donc, » l'être ne se meut pas ; car du moment qu'il n'y a pas de » vide, il n'y a pas de lieu où il puisse se retirer. Mais il » n'est pas possible que l'être rentre en lui-même, puis- » qu'il faudrait alors qu'il fût ou plus rare, ou plus dense » qu'il n'est. Or, c'est là ce qui est impossible ; car le » rare ne peut pas être aussi plein que le dense ; et ce » qui est rare est déjà plus vide que le dense ne peut » l'être. Ainsi, le vide n'existe pas. Pour juger si l'être » est plein ou ne l'est pas, c'est ce qu'on peut savoir en » regardant s'il peut ou ne peut pas recevoir en lui quel- » qu'autre chose. S'il ne reçoit pas, c'est qu'il est plein ; » s'il reçoit, c'est qu'il ne l'est pas. Mais, s'il n'y a pas

» de vide, dès lors tout est plein. Et si tout est plein, il » n'y a plus de mouvement; car il n'est pas possible que » le mouvement ait lieu dans le plein, comme nous le » disons en parlant des corps. Enfin l'être qui est tout ne » peut ni se mouvoir dans l'être, puisqu'il n'y a rien en » dehors de lui, ni dans le non-être, puisque le non-être » n'est pas. »

VI.

Simplicius, id., f° 34, verso :

« Pour démontrer que l'être ne peut pas avoir été créé, Mélissus s'appuie sur cette maxime générale :

» Ce qui était a toujours été, et sera toujours; car, s'il » est né à un certain instant, il faut qu'il ne fût rien » avant de naître. Si donc il n'y avait rien, il était bien » impossible que rien naquît de rien. »

VII.

Simplicius, id., f°s 7, 9 et 23, verso :

« Une critique qu'on adresse à Mélissus, c'est que le mot de Commencement ayant plusieurs acceptions, au lieu de prendre le commencement relatif au temps, qui regarde l'être produit, il a pris le Commencement relatif à la chose, lequel ne peut pas s'appliquer aux choses qui changent tout d'une pièce. Même avant Aristote, Mélissus avait parfaitement vu que tout corps fini, tout en étant éternel, n'a qu'une force finie, et que, considéré en lui-même, ce corps est toujours à la limite du temps . . . .

... de telle sorte qu'ayant, sous le rapport de la grandeur, un commencement et une fin, il doit les avoir également sous le rapport du temps. Et réciproquement : ce qui a un commencement et une fin, sous le rapport du temps, ne peut pas à la fois être tout. Aussi, Mélissus appuie-t-il sa démonstration sur le commencement et la fin, appliqués seulement au temps, et n'appelle-t-il pas sans commencement et sans fin ce qui n'est pas tout, c'est-à-dire ce qui n'est pas à la fois, l'univers entier. Ceci ne s'applique qu'aux choses sans parties, et infinies dans leur être, et s'applique surtout à l'être absolu, puisque l'être absolu est précisément tout. Voici, du reste, les paroles mêmes de Mélissus :

« Ainsi ce qui n'a pas été produit est toujours, a » toujours été, et sera toujours. Il n'a ni commencement » ni fin; mais il est infini. S'il avait été jamais produit, » il aurait un commencement; car il aurait commencé à » devenir dans un certain moment. Il aurait aussi une » fin; car il aurait cessé également de devenir. Or, s'il » n'a jamais commencé, s'il n'a jamais fini, c'est qu'il » a toujours été, c'est qu'il sera toujours, n'ayant jamais » ni commencement ni fin; car ce qui n'est pas tout ne » pourra jamais aboutir à être. »

VIII.

Simplicius, id. f° 23, verso :

« De même que l'être est éternel, de même il faut que » sa grandeur soit éternellement infinie. »

IX.

Simplicius, id. ibid.

« Ce qui a un commencement et une fin ne peut ja-
» mais être ni éternel, ni infini. »

X.

Simplicius, id. ibid.

« S'il n'était pas unique, il confinerait à un autre. »

XI.

Simplicius, id. f° 24.

« Le langage de Mélissus lui-même peut être ancien; mais il n'est pas obscur. Nous pouvons nous remettre sous les yeux ces antiques ouvrages, afin que ceux qui les consulteront deviennent meilleurs juges d'explications plus exactes et plus complètes. Voici donc ce que dit Mélissus, récapitulant ce qu'il a exposé antérieurement, et poursuivant sa théorie du mouvement :

« Ainsi donc l'univers, le tout est éternel, infini, un
» et semblable. Il ne peut périr; il ne peut s'accroître;
» il ne peut se transformer; il ne peut souffrir; il ne peut
» se détériorer. S'il éprouvait rien de pareil, il ne serait
» pas un. Si en effet l'être devient autre, il faut nécessai-
» rement qu'il ne soit pas semblable, que l'être antérieur
» périsse, et que le non-être devienne. Fallût-il trente
» mille ans au Tout pour devenir autre, il finirait bien
» par périr dans toute la suite des temps. »

XII.

Simplicius, id., ibid.

« Mais il ne se peut pas qu'il se transforme; car l'ordre

» antérieur du monde ne périt pas ; et l'ordre qui n'est » pas encore ne se produit point. Mais puisque rien de » nouveau ne naît, puisque rien ne périt, puisque rien » ne change, comment un des êtres quelconques pour- » rait-il se transformer ? Il serait déjà transformé, s'il » pouvait devenir autre qu'il n'est.

XIII.

Simplicius, id., ibid.

« Il ne souffre pas ; car le tout ne peut pas souffrir, » puisqu'il ne serait pas possible qu'une chose qui souffre » fût éternelle ; elle n'aurait plus dès lors la force d'une » chose qui serait en pleine santé. Elle ne serait pas non » plus semblable, si elle souffrait. Elle ne pourrait souffrir » que si elle perd ou si elle acquiert quelque chose ; et, » par cela seul, elle cesse d'être semblable. Il n'est pas » non plus possible qu'une chose saine souffre en quoi » que ce soit ; car alors l'être et ce sain périrait, et le » non-être se produirait. Le même raisonnement, qui » s'applique à la souffrance, s'appliquerait aussi à la » détérioration quelconque de l'être. »

XIV.

Simplicius, id. f[os] 9, 17 verso, et 24 :

« Il n'y a rien de vide ; car le vide n'est rien ; et n'étant » rien, il ne peut pas être. L'être ne se meut pas ; car il » n'y a pas de lieu où il puisse se retirer ; mais tout est » plein. S'il y avait du vide, l'être se retirerait dans le « vide ; mais comme il n'y a pas de vide, il n'y a pas de

» lieu où il se retire. Tout étant plein, il n'y a pas de mou-
» vement. Il n'y aura pas davantage ni dense ni rare;
» car il n'est pas possible que le rare soit aussi plein que
» le dense; et le rare est déjà plus vide que le dense.
» Voici comment il faut juger du plein et du vide. Si quel-
» que chose se retire, ou s'il reçoit quelque chose, c'est
» qu'il n'est pas plein; s'il ne se retire pas ou s'il ne reçoit
» pas, c'est qu'il est plein. Donc il n'y a que du plein, s'il
» n'y a pas de vide. Si donc tout est plein, il n'y a pas de
» mouvement possible. »

XV.

Simplicius, id. f° 24 :

« Si l'être se divise, il se meut; mais alors il ne se meut
» pas tout entier à la fois. »

XVI.

Simplicius, id. ibid, et aussi f° 19 :

« Si l'être existe, il faut qu'il soit un; et étant un, il
» faut en même temps qu'il n'ait pas de corps; car s'il avait
» de l'épaisseur, il aurait aussi des parties; et il ne serait
» plus un. »

XVII.

Simplicius, commentaire sur le *Traité du Ciel*, f° 137; Eusèbe, citant Aristoclès, *Préparation Evangélique*, XV, 17 :

« Voilà donc l'argument le plus puissant pour prouver

» l'unité de l'être. Mais voici d'autre part des raisons qui » la démontrent aussi. S'il y avait des êtres multiples, il » faudrait qu'ils fussent chacun comme est l'être dont » j'affirme l'unité. Si la terre et l'eau, si l'air, le fer, l'or et le » feu, si le vivant et le mort, si le blanc et le noir et tout » le reste des choses que les hommes prennent pour vraies, » existent en effet telles qu'on les dit, il faut que chaque cho- » se soit réellement ce qu'elle nous a d'abord paru, qu'elle » ne change pas d'état, et qu'elle ne devienne pas autre, » mais qu'elle reste toujours ce qu'elle est. Mais nous » croyons, dans l'état présent des choses, les bien voir, les » bien entendre, et les bien concevoir. Or le chaud nous » semble devenir froid, le froid devenir chaud, le dur de- » venir mou, le mou devenir dur, le vivant nous semble » mourir, et renaître de ce qui ne vit plus ; tout sans » exception nous paraît devenir autre ; rien ne paraît res- » ter au même état où il a été et où il est. Le fer lui-même » quelque dur qu'il soit, s'use au contact du doigt. L'or, la » pierre et tout autre corps qui nous paraît si dur, vien- » nent de l'eau comme en viennent la terre et la pierre. Par » conséquent, on peut dire que nous ne voyons ni ne con- » naissons les êtres dans leur réalité. Ainsi tout cela est » bien loin de se correspondre. Nous disons bien de cer- » taines choses qu'elles sont éternelles, et nous n'en voyons » pas moins toutes leurs formes et toutes leurs propriétés » changer sous nos yeux, et cesser d'être ce que nous les » avions vues dans chaque cas particulier. Donc il faut » convenir que nous ne voyons pas bien les choses, et que » c'est à tort que les choses nous semblent multiples ; car » elles ne changeraient pas, si elles étaient vraies ; mais elles » seraient ce que chacune nous paraîtrait être, puisqu'il

» n'y a rien qui soit au-dessus de l'être véritable. Dans le » changement, l'être a péri ; et ce qui se produit, c'est le » non-être. Donc encore une fois si les choses étaient multiples ainsi qu'on le dit, il faudrait qu'elles fussent absolument comme est l'être un. »

ANALYSE

DE LA THÉORIE DE GORGIAS

PAR SEXTUS EMPIRICUS

(Adversùs Mathematicos-logicos, Livre VII, page 285, édition de 1842).



Après avoir fait l'éloge de Protagoras, d'Euthydème et de Dionysodore, qui n'ont reconnu l'être et la vérité que dans le relatif, Sextus poursuit :

« Gorgias, de Léontium, s'est placé aussi dans la pha- » lange des philosophes qui ont nié la faculté de juger. » Mais il ne procède pas à ses attaques de la même ma- » nière que Protagoras. Ainsi, dans son ouvrage intitulé : » Du non-être ou de la Nature, il établit les trois points » suivants :

» D'abord, qu'il n'existe rien; en second lieu, que s'il » existe quelque chose, ce quelque chose est inaccessible » à l'homme; enfin et en troisième lieu, que ce quelque » chose nous fût-il accessible, on ne peut ni l'exprimer » ni le faire comprendre à autrui.

» Voici comment il prouve le premier point, à savoir » qu'il n'existe rien. S'il existe quelque chose, c'est l'être » ou le non-être, ou tout à la fois l'être et le non-être.

» Mais l'être n'existe pas, comme il l'exposera; le non-» être n'existe pas davantage, comme il le fera voir; et » enfin, ce qni tout ensemble est et n'est pas n'existe pas » plus, ainsi qu'il va le démontrer. Donc, il n'existe rien. » Évidemment, le non-être n'est pas; car si le non-être » était, il s'ensuivrait que tout à la fois il serait et ne » serait pas; car, en tant qu'il est compris comme n'étant » pas, il ne sera point; et en tant qu'il est le non-être, il » sera de nouveau, et à l'inverse. Mais il est absurde » qu'une chose soit tout ensemble et ne soit pas. Donc, » le non-être n'existe point. Ajoutez qu'à un autre point » de vue si le non-être existe, l'être alors n'existe pas; » car ils sont réciproquement contraires l'un à l'autre; » et si l'être arrive au non-être, le non-être arrivera à » l'être.

» Mais comme l'être n'est pas, le non-être sera bien » moins encore. Ainsi, je dis que l'être n'est pas; car si » l'être existe, ou il est éternel, ou il est créé, ou bien il » est tout à la fois éternel et créé, Mais ainsi que nous le » prouverons, l'être n'est ni éternel, ni créé, pas plus » qu'il n'est les deux à la fois. Je dis donc que l'être n'est » pas; car, si l'être est éternel, puisqu'il faut commencer » par là, il n'a pas de commencement; or, tout ce qui » naît a un commencement. L'éternel, n'ayant pas été » créé, ne peut avoir de commencement quelconque; » n'ayant pas de commencement, il est infini; et étant » infini, il n'est nulle part. En effet, s'il était quelque » part, il faudrait qu'il y eût un être qui serait autre » que lui, et dans lequel il serait; et si l'être était ainsi » enveloppé par quelque chose, il ne serait plus l'infini, » puisque ce qui enveloppe est plus grand que l'enve-

» loppé. Or il ne peut y avoir rien de plus grand que » l'infini; donc, l'infini n'est nulle part.

» Mais l'infini ne peut pas non plus être enveloppé en » lui-même ; car alors le lieu où il est et ce qui est dans » ce lieu se confondent ; et l'être deviendra deux : le lieu » d'abord, puis le corps. Ce dans quoi est le corps est le lieu; » et ce qui est dans le lieu, c'est le corps. Mais c'est là une » absurdité. Par conséquent, l'être n'est pas non plus en » lui-même. Par conséquent encore, si l'être est éternel, il » est infini ; et étant infini, il n'est nulle part ; n'étant nulle » part, c'est qu'il n'est pas. Si donc l'être est éternel, il » ne peut pas avoir non plus de commencement.

» D'un autre côté, l'être ne peut pas davantage avoir été » créé. Si par hasard il est né, il a dû sortir de l'être, ou » du non-être. Mais il n'a pas pu sortir de l'être ; car si » l'être est, c'est qu'il n'est pas né et il existe déjà ; ni du » non-être, puisque le non-être ne saurait produire quoi que » ce soit, attendu que ce qui est capable de produire quel- » que chose doit de toute nécessité participer déjà à l'exis- « tence. Donc l'être ne peut pas avoir été créé.

» On prouverait par les mêmes arguments que l'être ne » peut pas être les deux ensemble, je veux dire à la fois » éternel et créé. En effet ces deux idées se détruisent » mutuellement l'une l'autre ; et si l'être est éternel, il » n'est pas né ; et s'il est né, il n'est pas éternel. Donc en- » core une fois, l'être n'étant ni éternel ni créé, ni les deux » ensemble, c'est qu'il n'existe point.

» Autre argument. Si l'être existe, il est un ou plusieurs ; » mais l'être n'est ni un ni multiple, comme on va le faire » voir ; et dès lors, l'être n'est point. Si on le suppose un, » il est ou une quantité, ou un continu, ou une certaine

» grandeur, ou un corps. Mais ce qui est dans une quel-
» conque de ces conditions n'est plus un. En effet si l'être
» est une quantité, il sera divisé ; s'il est continu, on pourra
» le séparer ; si par la pensée on le suppose une grandeur,
» il ne sera plus indivisible. Si l'on va jusqu'à en faire un
» corps, alors il aura les trois dimensions ; en d'autres
» termes, il aura longueur, largeur et profondeur. Or il
» serait insoutenable de prétendre que l'être n'est absolu-
» ment rien de tout cela. Donc l'être n'est pas un.

» Je dis que l'être n'est pas multiple non plus ; car du
» moment qu'il n'est pas un, il ne peut pas davantage
» être plusieurs. En effet Plusieurs ne se compose que de
» la combinaison d'unités ; et dès qu'on supprime l'unité,
» on supprime la pluralité, du même coup.

» Ainsi d'après tout ce qui précède, on voit bien clairement
» que l'être n'est pas plus que n'est le non-être ; et l'on peut
» en conclure que l'être n'est pas davantage tout à la fois
» l'être et le non-être. Si l'être en effet est ce qui est et ce
» qui n'est pas, alors le non-être se confond avec l'être
» quant à l'existence ; et dès lors, ni l'un ni l'autre n'existe.
» Que le non-être n'existe pas, c'est ce dont tout le monde
» convient ; mais on vient d'établir que l'être s'identifie
» avec le non-être. L'être n'est donc pas non plus. Mais
» si l'être est identique au non-être, il ne peut pas être les
» deux à la fois. S'il était les deux, il ne serait pas identi-
» que ; et s'il était identique, il ne serait pas les deux. Il
» s'ensuit que l'être n'est rien ; car s'il n'est ni l'être ni le
» non-être ni l'un et l'autre, comme il n'y a rien au-delà,
» c'est que l'être n'est rien.

» Maintenant, il nous faut démontrer que, s'il y a quel-
» que chose, ce quelque chose est inconnu à l'homme, et

» que son intelligence ne peut le comprendre. Si les pensées » de notre esprit, dit Gorgias, ne sont pas des êtres, l'être » ne peut pas être pensé ; et cela est tout simple. De même » en effet que, si les choses qu'on pense être blanches sont » en réalité pensées comme blanches, de même si les choses » pensées ne sont pas des êtres, il s'ensuivra de toute néces- » sité qu'on ne peut penser des êtres réels. C'est là un rai- » sonnement fort juste et très-conséquent ; si les choses pen- » sées ne sont pas des êtres, l'être ne peut être pensé. Les » choses pensées, c'est là une première hypothèse qu'il faut » admettre, ne sont pas les êtres, ainsi que nous l'établi- » rons. Donc l'être n'est pas pensé. Que les choses pensées » ne soient pas des êtres, c'est ce qui est évident de soi ; » car si les pensées étaient les réalités, alors tout ce qu'on » pense existerait et de la façon même qu'on le penserait, » quelle que fut d'ailleurs cette façon ; ce qui est évidem- » ment absurde et est tout à fait insensé, si on le sup- » pose. Par exemple, si on se plait à supposer un homme » qui vole dans les airs et des chars qui roulent sur les » flots, il ne s'ensuit pas par cela seul qu'en effet l'homme » puisse voler et les chars rouler sur les mers de l'Océan. » Ainsi, les pensées qu'on peut avoir ne sont pas des » réalités.

» Il faut ajouter que, si les choses pensées sont des êtres, » il s'ensuit que les choses qui ne sont pas ne pourront » pas être pensées ; car les propriétés contraires appar- » tiennent aux contraires. Or le non-être est le contraire de » l'être. Si donc l'être peut être pensé, comme on le croit, » il s'ensuit que le non-être ne pourra pas être pensé. » Mais c'est-là une absurdité ; car on pense et Scylla et la » Chimère et tant d'autres choses qui n'ont aucune exis-

» tence. Donc l'être n'est pas pensé. Et de même que les » choses vues sont pour cela dites visibles, que les choses » qu'en entend sont dites *Entendables*[1], parce qu'on les » entend, et que l'on ne nie pas les choses visibles parce » qu'on ne les entend pas, pas plus qu'on ne nie les choses » *entendables* sous prétexte qu'on ne les voit pas, chacune » de ces choses devant être jugée par son sens spécial et » non par un sens étranger, de même les choses pensées » n'en seront pas moins, parce qu'on ne pourra pas les voir » par la vue ni les entendre par l'ouïe, du moment qu'elles » sont saisies par le critérium qui leur est propre. Par » suite, si quelqu'un pense que les chars roulent sur les » eaux et qu'il ne les voie pas, il n'en faut pas moins croire » fermement que les chars roulent sur les eaux. Mais » cela est absurde. Donc l'être n'est pas pensé, et il ne » saurait être compris.

» Mais en supposant qu'il fût compris, on ne saurait » le transmettre à un autre. En effet, les êtres qu'on peut » voir et entendre, et d'une manière générale qu'on peut » sentir, sont supposés extérieurs à nous ; et parmi eux, » les visibles sont saisis par la vue, ceux qu'on peut en- » tendre sont saisis par l'ouïe, sans qu'il y ait jamais » d'interversion possible. Comment donc alors pourrait- » on les expliquer à autrui ? En effet, le moyen d'expli- » cation que nous avons, c'est la parole ; et la parole n'est » ni les objets eux-mêmes ni les êtres. Ce n'est donc pas » les êtres que nous expliquons à autrui ; c'est unique- » ment la parole, qui est absolument différente des réali- » tés elles-mêmes. De même donc que le visible ne peut

[1] J'ai dû forger ce mot pour conserver la symétrie qui est dans le texte.

» devenir susceptible d'être entendu, et réciproquement, » de même l'être qui est supposé extérieur à nous ne » peut devenir notre parole; et la parole n'étant pas, il » n'est pas possible d'expliquer rien à un autre. Le dis- » cours, en effet, comme le dit Gorgias, ne se compose » que des choses extérieures qui viennent à tomber dans » notre esprit, c'est-à-dire des choses que nos sens per- » çoivent. Ainsi, par suite de la prédominance d'un cer- » tain goût, dans la chose goûtée, se forme en nous la » parole que nous exprimerons sur cette qualité particu- » lière; par suite de l'introduction de la couleur, se forme » la parole que nous en exprimons. Si cela est, ce n'est pas » la parole qui représente ce qui est au dehors; mais c'est » l'objet extérieur, au contraire, qui indique la parole. » On ne peut pas dire que la parole soit de la même façon » que peuvent être les choses visibles ou *entendables*, de » telle manière que, la parole étant une fois supposée, on » puisse en inférer les êtres et les sujets extérieurs; car si » la parole est un sujet aussi, dit Gorgias, il diffère tout » au moins de tous les autres sujets; et, par exemple, » quelle distance n'y a-t-il pas entre les objets visibles et » les mots qui les expriment? En effet, c'est par un or- » gane différent que les objets visibles sont perçus, et » qu'est perçue la parole qui les exprime. Ainsi, la parole » ne peut pas montrer en soi la plus grande partie des » objets extérieurs, de même que la plupart des objets ne » peuvent pas mutuellement révéler la nature les uns des » autres. »

« Tels sont les raisonnements de Gorgias, qui, dans la mesure de leur valeur, détruisent tout critérium de la vérité; car il n'y a plus de critérium du moment que l'être

n'est pas, qu'il ne peut pas être connu, et qu'il n'est pas fait pour pouvoir être transmis à autrui. »

Voir aussi les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, livre II, ch. 6, §§ 57, 59 et 64, pages 134 et 136, édition de 1842.

TABLE GÉNÉRALE

DES MATIÈRES.

TABLE GÉNÉRALE

DES MATIÈRES.

Les chiffres romains indiquent les deux livres du *Traité de la Production et de la Destruction des choses*; les chiffres arabes qui suivent indiquent les chapitres et les paragraphes; P., signifie Page; Pr., signifie Préface; *n.*, signifie Note.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

M

N

O

Q

R

S

T

U

V

FIN

DE LA TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES.

TABLE SOMMAIRE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE VOLUME.

FIN.





